

UNIVERSIDAD EAFIT
ESCUELA DE HUMANIDADES
DOCTORADO EN HUMANIDADES

Análisis de las perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad: UNAOC
y las alternativas hacia la comprensión de las dificultades para la convivencia
global

TESIS
Para obtener el título de
DOCTOR EN HUMANIDADES

Presenta
Luis Fernando Bustamante Zapata

Director de Tesis
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo, Ph.D.

Medellín
2016

Agradecimientos

A mis seres amados: tanta paciencia, tanto apoyo,
tanta presencia.

A mis maestros José, Pablo, Guillermo, Sergio y Juan:
tanta confianza, tanto compromiso, tantas enseñanzas.

A las instituciones: tantas experiencias, tantos retos,
tantas oportunidades.

Al cosmos.

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| CAPÍTULO I: PREMISAS FUNDAMENTALES PARA UN ANÁLISIS COSMOPOLITA EN LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES DE LAS NACIONES UNIDAS | 36 |
| 1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES..... | 36 |
| 1.1. La Alianza de Civilizaciones de la ONU | 39 |
| 2. PREMISAS INTELECTUALES | 42 |
| 2.1. Globalización | 44 |
| 2.2. Cultura e interculturalidad..... | 47 |
| 2.3. Identidad..... | 55 |
| 2.4. Civilización | 57 |
| 2.5. Pluralismo..... | 59 |
| 3. PREMISAS HISTÓRICAS | 61 |
| 3.1. La toma de tierras en la península ibérica | 63 |
| 3.2. La toma de tierras en la península de Anatolia..... | 68 |
| 3.3. La toma de tierras imperial..... | 75 |
| 4. PREMISAS POLÍTICAS | 78 |
| 4.1. Relaciones internacionales Islam-Occidente | 79 |
| 4.2. El terrorismo internacional..... | 86 |
| 5. PREMISAS INSTITUCIONALES | 91 |
| 5.1. La Organización de las Naciones Unidas..... | 93 |
| 5.2. La Unión Europea | 95 |
| 5.3. Recepción de la UNAOC | 97 |
| 6. CONSIDERACIONES FINALES | 99 |
| CAPÍTULO II: ¿POR QUÉ LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES CONFIGURA LA PUERTA DE ENTRADA PARA UN ANÁLISIS COSMOPOLITA SOBRE LA COEXISTENCIA GLOBAL?..... | 103 |
| 2. CONSIDERACIONES PRELIMINARES..... | 103 |
| 2.1. ¿Qué se entiende por cosmopolitismo? | 107 |
| 2.2. El significado de pensar lo global | 111 |
| 3. GRUPO DE ALTO NIVEL | 116 |

| | |
|--|-----|
| 3.1. Patrocinadores, financiamiento y gastos de la UNAOC | 119 |
| 4. FOROS GLOBALES | 122 |
| 4.1. Madrid 2008 | 123 |
| 4.2. Estambul 2009..... | 127 |
| 4.3. Río de Janeiro 2010..... | 130 |
| 4.4. Doha 2011 | 134 |
| 4.5. Viena 2013 | 140 |
| 4.6. Bali 2014 | 142 |
| 5. PROGRAMAS DE LA UNAOC | 145 |
| 5.1. PEACEapp | 145 |
| 5.2. <i>Civil Society</i> | 146 |
| 5.3. <i>Entrepreneurs for Social Change</i> | 146 |
| 5.4. <i>Fellowship Programme</i> | 147 |
| 5.5. <i>Intercultural Innovation Award</i> | 147 |
| 5.6. <i>Intercultural Leaders</i> | 147 |
| 5.7. <i>Media and Information Literacy</i> | 148 |
| 5.8. PLURAL+ | 148 |
| 5.9. UNAOC–EF <i>Summer School</i> | 148 |
| 5.10. <i>Youth Solidarity Fund</i> | 148 |
| 5.11. <i>Media Program</i> | 149 |
| 5.12. <i>Migration Program</i> | 149 |
| 6. UNAOC: UNA DÉCADA DE DEBATE | 149 |
| 6.1. Antecedentes en el estudio sobre UNAOC | 150 |
| 6.2. Las premisas fundamentales en el debate de UNAOC..... | 152 |
| 6.3. Evolución temática desde la fundación de UNAOC | 155 |
| 6.4. Convergencia de UNAOC hacia la educación para la ciudadanía global | 159 |
| 7. CONSIDERACIONES FINALES | 161 |
| CAPÍTULO III: ELUCIDACIÓN DE PERSPECTIVAS COSMOPOLITAS SOBRE LA INTERCULTURALIDAD O ALTERNATIVAS HACIA LA COMPRENSIÓN DE LAS DIFICULTADES PARA LA CONVIVENCIA GLOBAL | 165 |
| 1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES..... | 165 |
| 2. PERSPECTIVAS COSMOPOLITAS SOBRE LA INTERCULTURALIDAD..... | 168 |
| 2.1. Perspectivas cosmológicas | 170 |

| | | |
|--------|---|-----|
| 2.1.1. | El retorno al <i>mythos</i> en Panikkar..... | 172 |
| 2.1.2. | La mirada cosmopolita en Beck..... | 176 |
| 2.1.3. | La apertura al infinito en Ueda..... | 179 |
| 2.2. | Perspectivas epistemológicas..... | 182 |
| 2.2.1. | La fractura imaginaria en Corm..... | 185 |
| 2.2.2. | Las imágenes del hombre en Cortina..... | 188 |
| 2.2.3. | Imaginario para personas ilustradas en Eagleton..... | 190 |
| 2.3. | Perspectivas metodológicas..... | 193 |
| 2.3.1. | Metalinguajes en Habermas..... | 194 |
| 2.3.2. | Polílogo en Wimmer..... | 196 |
| 3. | ESCENARIOS TEÓRICOS DEL COSMOPOLITISMO: IRONÍA COSMOPOLITA E COSMOPOLÍTICA..... | 198 |
| 3.1. | Política, ¿de la <i>polis</i> a la cosmópolis?..... | 198 |
| 3.2. | Ironía Cosmopolita..... | 202 |
| 3.3. | Cosmopolítica..... | 204 |
| 3.4. | Desafío teórico..... | 206 |
| 4. | ESCENARIOS PRÁCTICOS DEL COSMOPOLITISMO: LA UNAOC Y LA CONVIVENCIA INTERCULTURAL..... | 209 |
| 4.1. | Ética, ¿alternativa práctica para la interculturalidad?..... | 209 |
| 4.2. | Diálogo más allá de las religiones y las culturas..... | 211 |
| 4.3. | Acción más allá de los sistemas políticos y económicos..... | 212 |
| 4.4. | Desafío práctico..... | 213 |
| 5. | CONSIDERACIONES FINALES..... | 215 |
| | CONCLUSIONES..... | 218 |
| | REFERENCIAS..... | 229 |

INTRODUCCIÓN

Esta investigación pregunta por una posible convivencia global de los pueblos del mundo, tomando como base de análisis los fenómenos de globalización y diversidad cultural¹, que han conllevado a la subsistencia contigua con recursos limitados. Parte de los propósitos que funda la investigación, nacen en la dispersión teórica generada en las investigaciones sobre convivencia global². De ahí sucede el primer cuestionamiento que orienta este trabajo, ¿qué alternativas existen para el estudio de la convivencia global? En parte, esta investigación se diferencia de otras al orientar su reflexión hacia el cosmopolitismo³, también por abordar el objeto de estudio tomando la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas (UNAOC) como puerta de entrada. Presenta una mirada alternativa a las propuestas que otras disciplinas de las humanidades han exhibido sobre convivencia global.

Se presume la necesidad de un ejercicio investigativo que profundice en este objeto de estudio desde las observaciones empíricas hasta la valoración teórica, construyendo a partir de los desarrollos conceptuales en torno al primero de los fenómenos enunciados –la globalización–. De esta manera, con base en los aprendizajes derivados, los escenarios en los cuales desemboca la investigación podrán nutrir futuras intervenciones para empresarios, gobiernos y entidades educativas alrededor del mundo.

¹ Ambos conceptos son objeto de debate en el Capítulo I. La globalización se entiende aquí como un proceso multifacético que permite mayor interrelación e interdependencia entre los seres humanos. Por su parte, la cultura se comprende desde una óptica planetaria cuya controversial definición es mejor explicada en la sección 2. Premisas Intelectuales de dicho Capítulo I.

² En los estudios internacionales se destacan los enfoques basados en derechos humanos, justicia global, liberalismo, democracia, otredad, responsabilidad y solidaridad (Küng, 1999; Levinas, 2003; Martínez, 1999; Rawls, 1997; Rorty, 1991; Walzer, 2004). Hay algunos indicios sobre cómo los anteriores conceptos han logrado permear los programas de entidades como la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas (UNAOC) para hacer frente al fenómeno de la interculturalidad, quizá propendiendo por un cosmopolitismo. Sin embargo, resulta evidente la dispersión y variedad de desarrollos académicos referentes a la globalización, razón por la cual su materialización en propuestas de intervención ha sido difícil y requiere trabajos que asuman el reto de sistematizar las diversas propuestas.

³ El avance empírico sobre cosmopolitismo puede fortalecerse más allá de las descripciones de una cosmópolis como proyecto político, aunque hay desarrollos conceptuales en torno a la globalización. Se presume en el ejercicio investigativo un valor teórico al profundizar en esta área. De la misma manera, los escenarios prácticos que se derivan podrían suponer futuros cursos de acción para empresarios, gobiernos y entidades educativas por igual, alrededor del mundo, con base en los aprendizajes derivados.

Ha sido la experiencia de vida del investigador la que en parte invitó a plantear la inquietud sobre el objeto de estudio que a su vez lleva a esta investigación: la convivencia global afectada por la interculturalidad y su carácter problemático, desde donde se derivan interrogantes como: ¿Por qué se perpetúan los conflictos alrededor del mundo en el nombre de la interculturalidad?, ¿por qué el avance de las ciencias sociales y humanas no facilita la convivencia global?, ¿qué papel juegan la globalización y la diversidad cultural en el la convivencia? y ¿qué alternativas existen (o emergen) en la comprensión de las dificultades para la convivencia global?

Sociología, filosofía, política y ética⁴ conforman el cuerpo teórico del cual se echa mano para reflexionar sobre estas preguntas. Un supuesto de partida para la reflexión es ¿por qué algunas actividades humanas, como por ejemplo los negocios internacionales, mantienen mejor la convivencia que otras, como el proselitismo político?⁵ No se trata de comparar las relaciones profundas entre los seres humanos que abarcan un amplio espectro de vida con una mirada reducida a las relaciones de tipo comercial y de negocios, sino de cuestionar las razones por las cuales los acuerdos de convivencia son respetados a pesar de las diferencias culturales en algunas actividades humanas en contraste otras. Por ende, es justo ampliar el

⁴ Por ejemplo, en el estudio de los negocios internacionales se enseña -y se alaba- a la cultura y su diversidad como un causante de serias dificultades para la interacción humana, en el mejor de los casos. Se trata a la cultura como un conjunto de museo, programable, predecible, que se interpone en nuestros intereses de negocios. Se la culpa de toda posible tetra que nuestra contraparte negociadora pueda emplear en la mesa de acuerdos. Por ende, se dedica tiempo a su estudio y comprensión. Sin embargo, el alcance de esta 'profundización' no pasa de la publicación de guías de etiqueta y recetarios para el comportamiento en países extranjeros. Se deshumaniza al mundo y se le presenta como un álbum con personajes que podemos coleccionar, a favor de nuestros intereses. Se desdibuja el aporte de otras disciplinas científicas, antropología, filosofía, sociología, entre otras, para que la cultura sea una dificultad. Se instrumentaliza la cultura a favor de los intereses de las empresas multinacionales.

⁵ Algunas actividades humanas parecen ser más propensas que otras a converger hacia prácticas sociales estandarizadas, no necesariamente justas y equitativas, pero de alcance global, como es el caso de la actividad económica. No obstante, al indagar por otros aspectos de la condición humana en esta convergencia, la posibilidad de ampliar su alcance se desvanece ante la necesidad de un léxico último que la ilustre. Ahora debemos trasladar este consenso logrado en las actividades de libre comercio a la convivencia global para alimentar estructuras sociales que dirijan a un cosmopolitismo. Así como la economía fundó un esquema global para la administración de los recursos escasos, las humanidades deberían hacer lo propio en cuanto a convivencia se refiere. La UNAOC es una interesante puerta de entrada al fenómeno porque está materializando su proyecto cosmopolita. Mientras tanto, otras propuestas políticas con referencia a la concepción de una ciudadanía del mundo, tales como los de Appiah (2007), Cortina (2005), Höffe (2007), Kymlicka (1996) y Küng (1999), presentan asomos acerca de un posible proyecto de convivencia, todavía por implementar.

conocimiento sobre globalización, diversidad, interculturalidad y cosmopolitismo en procura de una respuesta convincente a las posibles alternativas existentes (o emergentes) en la comprensión de las dificultades para la convivencia global. Llegar a esta comprensión conlleva un problema analítico fundamental.

Es necesario aclarar que la comprensión de la realidad pudo haber sido truncada por un agente externo y que esta forma violenta de desfigurar y controlar el mundo puede estar privando al científico de nuevas perspectivas para el entendimiento. Recobrar los sentidos para develar la realidad es un proceso complejo en el que el cosmopolitismo ha podido servir de facilitador. La racionalización de las barreras entre los seres humanos aparece como una navaja que sesga el juicio y contraviene la coexistencia global, pero la naturaleza ha demostrado, por medio de la globalización, que su carácter es trascendente y que aquello que el ser humano dividió en pequeñas unidades llamadas estados es una inquebrantable unidad cósmica. Por tal razón, la globalización que derrumba estas barreras y la diversidad cultural que sirve a la evolución de la especie son hechos significativos que acompañan al problema de investigación⁶.

La globalización refiere a la naturalización del mundo en contra de los intereses de los gobiernos; en otras palabras, representa la caída de las barreras racionalizadas que separan los estados contemporáneos. Es decir, la globalización actúa sobre las acciones humanas de separación y le devuelve al mundo su carácter natural. Las fronteras que los gobiernos instauraron confinaban a los miembros de una comunidad política, comprendida como medio de organización de la sociedad, a un territorio, un 'nomos', que debía protegerse a toda costa del 'bárbaro extranjero'. Sin embargo, la separación surgida de estas barreras, en principio por motivos políticos, se fue disolviendo por otros motivos, ahora económicos, así como por el avance de la técnica. Es decir, la motivación principal de los seres humanos

⁶ En otros términos, dos factores promueven la ejecución de esta investigación. En primer lugar, los estudios sobre coexistencia global no han logrado aliviar la latente tensión entre las culturas, ni tienen convergencia hacia un conjunto organizado de ideas y conceptos. Y, en segundo lugar, los principios morales universales en la literatura académica aquejan destellos de etnocentrismo o relativismo. Por ende, otra explicación debería emerger y abordarse con rigor, y estas fueron denominadas *a priori* como perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad.

para acercarse entre sí fue el intercambio económico transnacional y ahora el mundo se dirige a ser lo que siempre ha sido: una única e inquebrantable unidad cósmica. Solamente los seres humanos comprenden la noción de fronteras nacionales, pero esto no significa que la función de las mismas en la estructura de la sociedad no haya sido desviada. Si bien surgieron para proteger a las comunidades frente a hostilidades externas y para facilitar la administración pública del territorio, también sirven a los intereses de sus gobernantes e instituciones de gobierno. Las fronteras son sesgos que atentan contra el ser humano porque separan, alejan y oponen a los otros seres humanos a la medida del poder reinante.

De otro lado, la diversidad cultural, como segundo hecho significativo, habla de lo humano en el mundo, de las expresiones de nuestro ingenio, intelecto y creatividad inmersas en el cosmos. La cultura aparece como el factor primordial para la evolución mental del ser humano y la formación de una noción del todo. Es un concepto humanizante, en esencia, que permite construir, organizar y transmitir alrededor del planeta una forma de consciencia colectiva para comprender el mundo físico a partir de expresiones abstractas. A la diversidad cultural se le puede atribuir las más bellas manifestaciones de lo humano, así como la posibilidad de ampliar el entendimiento del cosmos gracias a la multiplicidad de visiones⁷. La diversidad cultural hace parte del análisis puesto que puede fungir como un instrumento al servicio del poder que la vista no podría distinguir: un instrumento para aumentar o reducir la influencia sobre otros seres humanos, de acuerdo con las decisiones de voluntades particulares.

Debido a la posibilidad de liberar la comprensión, la diversidad cultural sirvió para satanizar al diferente y a cualquiera que no compartiese los intereses particulares del poder. Para mantener el poder, se precisa que éste sea peligroso, beligerante y destructor; pero

⁷ La postura frente a la interculturalidad no es meramente romántica. La interculturalidad es un concepto problemático que refiere a la noción de cultura en un mundo globalizado. También es considerado que la interacción entre personas, procesos, métodos, procedimientos, entre otros elementos, que nacieron en grupos humanos cuya cultura es diferente, genera esferas de conflicto que pueden escalar con relativa rapidez hasta la destrucción masiva de la especie, debido a que las sociedades se articulan como tejidos complejos compuestos por individuos y las relaciones entre ellos (Morin, 2003). Si se suma esto al desafío intercultural, imperativo humano de nuestro tiempo, por lo cual debemos modificar nuestros mitos y no sólo nuestras ideas, sin reducir estos interrogantes a un problema ético (Panikkar, 2006).

también implica que todo aquel que se halla sometido al poder reinante tiene prohibido el banquete de lo diverso. Por ello, a todos los conflictos mayores de la historia se les ha querido dar un tinte ‘cultural’, de suerte que queden encubiertas las motivaciones y causas de las diferencias amparadas bajo un concepto complejo como cultura. Es una buena manera de justificar una guerra, una intervención militar, una sanción económica, así como otros actos cuestionables, sin esperar resistencia. Coexistir se trata, entonces, de humanizar la humanidad para su evolución, pero, al mismo tiempo, globalizar el globo (terráqueo) para unificarlo.

Para profundizar en el problema de investigación, sería sensato continuar con un recuento de los hechos relacionados con las diferencias entre las culturas ocurridos después de la Segunda Guerra Mundial, o cualquier marco temporal aplicable, donde se ilustren las dificultades para la convivencia entre las culturas. Podría hacerse un recuento de los terribles sucesos después de los atentados terroristas del 11 de septiembre en Nueva York, EE.UU., o rememorar las víctimas de las disputas coloniales, tribales y religiosas alrededor del mundo. Una lista detallada de eventos, protagonistas, consecuencias y repercusiones quizá facilite el entendimiento de los antecedentes a las dificultades para la convivencia global. Sin embargo, también riñe con la esencia ética del problema mismo: ¿Por qué fundar en los hechos violentos un estudio sobre convivencia global?, ¿qué justicia existe al listar una serie de eventos que pueden cargar en contra de uno u otro pueblo como si fuera un producto fiscal?⁸

Por ende, esta tesis no inicia con una apología al terror, o al miedo, sino que apela a aquello que nos une: la existencia compartida aquí y ahora. Además, no es necesario construir una historia de la guerra entre las culturas para conocer qué alternativas existen (o emergen) en

⁸ Las elecciones presidenciales de uno de los principales países potencia mundial para el año 2016 presentan un ejemplo concreto. Un candidato venido de la empresa (un *businessman*) construye su campaña sobre expresiones etnocéntricas, guerras ocurridas en el pasado, conflictos actuales a los cuales tilda de religiosos y se preocupa más por las imágenes de terror para atraer a las burdas masas que por las prospectivas de solución. De esta manera, pocas opciones para la coexistencia se prevén por fuera de medios violentos.

la comprensión de las dificultades para la convivencia global porque este problema de investigación es, en esencia, vivencial⁹.

Retomando la idea de existencia compartida, resulta tentador recurrir al misticismo para referirse al problema de la coexistencia. Sin embargo, este problema no tiene nada de místico, especialmente para aquellos que lo pueden experimentar en su día a día. Tampoco es una cuestión sobre el ideal existencialista o la trascendencia del ser humano en el mundo globalizado. La coexistencia no es un vínculo de estado a estado, ni de cultura a cultura, sino de ser humano a ser humano. Es una experiencia analítica compleja y, como tal, está asociada a un fenómeno. La relación ser humano-ser humano es supremamente importante porque de ella emerge el fenómeno de la coexistencia global y porque las culturas y los estados no son, en ningún caso, estructuras orgánicas autónomas. Las culturas y los estados por sí mismos y de manera sistemática y programable no asumen posturas o toman decisiones con respecto a las dificultades para la convivencia global, sino que conforman un espejismo de la voluntad de sus líderes. Ello no significa que pierdan relevancia en el problema de investigación, que no existan o que no tengan impacto en las relaciones humanas, sino que deben ser cuestionadas. De hecho, el papel de ambas en el problema de investigación resulta ser encubrir el fenómeno.

Es allí donde el cosmopolitismo fue esencial para abordar el problema de investigación que tiene como guía la siguiente pregunta: ¿qué alternativas existen (o emergen) en la comprensión de las dificultades para la convivencia global? De acuerdo con su definición, el cosmopolitismo pretende reunir, organizar, proponer e implementar proyectos globales de convivencia que sean incluyentes y justos. En otras palabras, por naturaleza, el cosmopolitismo está alineado con el problema de investigación, en tanto que nace para ser explorador, receptor e inquisidor de alternativas en la comprensión de las dificultades para

⁹ La historia de la guerra en ningún momento será la historia de la paz, por que aunque están relacionadas, son conceptos diferentes. Mucho menos de la coexistencia, ya que la paz es un momento en el cual sencillamente no hay guerra y la coexistencia no se trata de cómo vivimos, sino, esencialmente, de que vivimos aquí y ahora. Para el estudio de las dificultades globales para la convivencia, no es necesario partir de lo que los politólogos denominaron como ‘estado natural de las sociedades’.

la convivencia global. Yendo un paso más adelante, el cosmopolitismo procura abiertamente por una coexistencia global.

Ahora bien, conviene definir coexistencia global, si bien dicha definición no requiere de una amplia discusión. Se entiende por coexistencia global al estado de la condición humana donde los diversos pueblos comparten la vida (conviven) en condiciones pacíficas, prósperas, equitativas y ecológicas (o verdes). También es posible denominarlo coexistencia digna. De hecho, para el cosmopolitismo, el elemento diferenciador de esta coexistencia global de los pueblos es la coexistencia digna de las culturas dentro de una unidad cósmica inquebrantable, es decir, nuestro mundo. Para comprender la coexistencia global como objeto de estudio,

1. no debería abordarse desde la violencia o la diferencia (sin despreciar el rol de ambas),
2. se debe resaltar el rol del individuo en el mundo y relegar cuidadosamente al Estado (comprendiendo el ámbito de relacionamiento de ambos),
3. se debe considerar como un problema ético mucho más que político, siendo ambas aproximaciones válidas en la comprensión de las relaciones humanas y,
4. se requieren nuevos acercamientos del orden práctico, teórico y abstracto.

Hasta ahora, se ha procurado exponer el problema sin aludir a la violencia o a la diferencia. Se han mencionado las racionalizaciones sociopolíticas que, en algunos casos, pretenden aumentar la distancia entre los seres humanos; también, se resaltó muy brevemente la dualidad ético-política del problema. En este momento, es necesario informar que pretender abordar el problema en su totalidad resulta utópico desde cualquier punto de vista. En un instante de suerte¹⁰, un proyecto que pretende facilitar el establecimiento de una

¹⁰ Reconozco el rol del azar en la investigación, puesto que la UNAOC nunca estuvo en el radar hasta que, a la hora de refinar el problema, me topé con ella por accidente. La Alianza de Civilizaciones de la Organización de Naciones Unidas (UNAOC) nace el 14 de julio de 2005 por iniciativa de los gobiernos de José Luis Rodríguez Zapatero en España y Recep Tayyip Erdoğan en Turquía. Su objetivo primordial es implementar medidas para evitar el choque de civilizaciones, inicialmente entre Occidente y el ‘mundo’ musulmán. Su trabajo está inspirado por los avances del proyecto de diálogo interreligioso de la UNESCO y

coexistencia global de las culturas llegó a las manos del investigador: la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas (UNAOC), entidad del sistema de la ONU, cuyo propósito principal es tender puentes entre Occidente e Islam en procura de mejorar las relaciones internacionales entre ambos pueblos¹¹.

La UNAOC reúne todas las condiciones para llamar la atención de esta investigación por varias razones. En primer lugar, su principal foco de acción está en las (históricamente agitadas) relaciones entre los grupos humanos que se pueden denominar popularmente como Islam y Occidente. En segundo lugar, su acción organizacional está dirigida hacia formas concretas de intervención, por lo menos desde un punto de vista discursivo, como se evidencia en los fondos documentales estudiados. Finalmente, los principales programas, eventos y acciones de la entidad demuestran un interés explícito en la interculturalidad y la búsqueda de alternativas prácticas y, en menor medida, teóricas, para el tratamiento de las dificultades que impiden crear condiciones de paz, equidad y prosperidad que garanticen una coexistencia duradera.

Cabe resaltar que, al abordar por medio de la UNAOC el problema de investigación, no se trata de un estudio de caso, sino del correspondiente ejercicio de aplicación relativo al análisis. Reposa el esfuerzo principal de esta investigación en la interpretación y prospección crítica desde el cosmopolitismo de los fondos documentales seleccionados de la Alianza de Civilizaciones para adentrarse en el problema de investigación.

de acuerdo con la UNAOC, la implementación de medidas pretende superar malentendidos, polarización y otros prejuicios que amenacen la paz global dados en la interacción cultural o interculturalidad.

Actualmente, la UNAOC tiene su sede en Nueva York, Estados Unidos de América y se compone de diferentes órganos: la oficina del Alto Comisionado para la Alianza de Civilizaciones, la Dirección General, 20 miembros de un Grupo Consultor de Alto Nivel, un fondo mutual para donaciones y 145 miembros generales que, en su mayoría, coinciden con los miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Desde esta ubicación estratégica, buscan crear coaliciones para avanzar en el respeto mutuo de las creencias y tradiciones religiosas, suponiendo la interdependencia de la humanidad en todas las áreas.

¹¹ Conviene no dar cabida a malinterpretaciones sobre qué es Islam y qué es Occidente en esta tesis. comparto la tesis de Said (1977) al anunciar que las constantes representaciones de oriente, han servido más para perpetuar conflictos que para acercar los pueblos. Islam y Occidente son los tratamientos que la UNAOC utiliza, correcta o incorrectamente, para referirse a los estados de mayoría islámica en cualquier parte del mundo, y a aquellos de mayoría laica de origen cristiano

Es cierto que referirse a la coexistencia global implicaría la congregación de todos los pueblos. No obstante, el enfoque que provee la UNAOC hace posible ilustrar un caso relevante de diferencias culturales que mantiene en tensión la denominada civilización occidental e islámica¹². Dicho enfoque también permite un tratamiento metodológico riguroso y sensato del problema de investigación. Observar este foco de tensión servirá como punto de entrada para presentar las dificultades para la convivencia global y, más adelante, desarrollar investigaciones de mayor alcance.

No significa lo anterior que esta sea una investigación sobre el Islam o sobre Occidente, ni mucho menos que haya un enfoque islámico u occidental en el estudio, más allá de los posibles sesgos que la formación y antecedentes del autor hayan dejado plasmados en el texto. En cambio, la investigación constituye un análisis de la coexistencia global bajo la mirada del cosmopolitismo. Es así como los resultados presentan un esquema hacia la comprensión de las dificultades para la convivencia global que se denomina ‘perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad’.

Durante la segunda década del siglo XXI, los desacuerdos entre Islam y Occidente han recrudecido los focos de violencia en Medio Oriente. La guerra civil en Siria acumula más de cinco años, el Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (UNHRC) registra cerca de cuatro millones y medio de refugiados, el *New York Times*, *Reuters* y *The Guardian* coinciden en que las pérdidas humanas están cerca de 250.000 y la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura de la ONU (UNESCO) informa continuamente de la destrucción del patrimonio cultural de la humanidad. De nuevo, Afganistán es foco de violencia e Irak se encuentra en una difícil

¹² El concepto de civilización que será debatido más adelante es en sí problemático y víctima de malos usos. En este momento, refiere a grupos humanos específicos, que profesan una religión u otra y que provienen de entornos culturales diferentes: Medio Oriente y Europa. No quiere decir lo anterior que se desconoce la presencia de musulmanes en otras partes del mundo, ni que en Medio Oriente no haya ocurrido un proceso de occidentalización. Más bien, le permite al lector observar, desde un primer momento, la injusticia que conlleva clasificar los grupos humanos de una forma u otra, más allá de las similitudes que por nuestra condición humana tenemos todos los hombres (y mujeres) que pisan la faz de la Tierra.

situación después de la intervención de países como Estados Unidos (EE. UU.), Reino Unido y Francia en su territorio. Los desacuerdos entre Islam y Occidente, sumados a la constante tensión entre kurdos y otras etnias en Irak, Siria y Turquía, –así como entre hindúes y musulmanes en Cachemira y norte de India; entre los diversos pueblos balcánicos en Kosovo y Montenegro; y entre las múltiples tribus de África donde hay influencia islámica–, constituyen un desafío significativo para la coexistencia global sean estos por causas poscoloniales, religiosas o sociopolíticas. La expansión del pueblo musulmán desde el sudeste asiático hasta el norte de África, incluyendo grandes porciones de Europa y una creciente presencia en el continente americano, representa un vasto territorio para el florecimiento de focos de tensión, justificada o injustificada, contra Occidente u otros pueblos¹³.

Desde la década de 1990, el terrorismo global¹⁴ ha sido un factor de tensión entre Islam y Occidente. Aunque el discurso del presidente de EE.UU., George W. Bush, aclaró que no todos los pueblos musulmanes eran enemigos, el sentimiento anti-musulmán se extendió por el mundo y la política estatal de Washington¹⁵ viró hacia lo que se conoció como guerra contra el terrorismo, que fue apoyada por diversos países. El despliegue de tropas en Medio Oriente y de políticas de cooperación y censura hacia gobiernos aliados y enemigos, respectivamente, demostró una vez más la incapacidad humana para propiciar condiciones que conduzcan a la coexistencia global pacífica, equitativa y próspera y a la disminución de las dificultades para la convivencia entre las culturas. ¿Qué estamos haciendo mal en el tratamiento de las relaciones interculturales?, ¿qué impide el establecimiento de un orden mundial pacífico en el marco de la globalización?, ¿por qué los múltiples esfuerzos se pierden en medio de las dificultades generadas por la diversidad cultural?

¹³ Se estima que a principios del siglo XXI viven más de 1.300 millones de musulmanes en el mundo. La cifra es impresionante si se toma en la cuenta que la expansión del Islam comenzó después de la muerte del profeta Muhammad en 652 d.C.

¹⁴ EE.UU. había sido blanco del mayor ataque terrorista en su territorio continental. De allí en adelante se entendería que la capacidad armada de las células terroristas desbordaba cualquier frontera nacional. Por ende, se habla de terrorismo global.

¹⁵ La respuesta del gobierno estadounidense no se hizo esperar. En lo que denominó como guerra contra el terrorismo, justificó acciones militares intervencionistas en Medio Oriente y Asia, incluyendo Irak y Pakistán, para dar de baja las estructuras beligerantes de los grupos radicales islámicos.

El primer escollo es generado por la información transmitida en los diversos medios de comunicación: los informes de agencias internacionales y las ONG se dedican a debatir sobre cifras vacías, como si estas no representaran un compromiso moral con la existencia en sociedad¹⁶. El segundo se da en el morbo político alrededor de la diversidad cultural, es decir, en el uso de las relaciones interculturales para propósitos electorales como si éstas no nos refirieran a nuestra propia imagen, reflejada en el prójimo diverso. El tercer escollo se configura en la ligereza de algunos abordajes sobre la interculturalidad, que carecen de sustento académico para elevar preguntas comprensivas, que inspiren a los pensadores a proponer otra forma de interpretar e intervenir los problemas de la humanidad en la era de la globalización.

Conviene resaltar que esta investigación no es un trabajo disciplinar con exclusiva concentración en una corriente específica, sino más bien un esfuerzo interdisciplinar para generar propuestas pertinentes¹⁷. Para dicho propósito, el cosmopolitismo permite cuestionar algunos prejuicios anquilosados en las nociones de política, sociedad y civilización desde diferentes perspectivas como la sociología, la filosofía y las ciencias políticas. No es posible comprender, desde este trabajo, la dedicación de los estados contemporáneos a forjar muros divisorios, sea en un sentido figurado o concreto, para detener o controlar el paso de la globalización en sus múltiples facetas, mientras el globalismo, primo oscuro de la globalización e hijo indudable del neoliberalismo rampante, se abre camino sin dificultad a través del mundo. Tampoco parece tener sentido la idea de que la sociedad no sea permeable a la continua interrelación e interdependencia entre las diversas culturas, como si, en efecto, al menos parcialmente, no existiera una sociedad intercultural. Por último, la noción de civilización parece ser otro artificio del imperialismo cultural para menospreciar la riqueza de la diversidad en las culturas y categorizar a los pueblos de manera etnocéntrica.

¹⁶ Vale la pena honrar la memoria de casi 3.000 personas que fallecieron durante este hecho, sin olvidar la valentía de más de 6.000 heridos que también fueron víctimas de los atentados.

¹⁷ La memoria metodológica que sucede a esta sección detalla los preceptos considerados durante el desarrollo de la investigación.

Para comprender el problema mencionado de la coexistencia global en el marco de la interculturalidad, han surgido gran cantidad de acercamientos y constructos teóricos como ‘polílogos’, hermenéuticas ‘diatópicas’, metalenguajes integradores, léxicos últimos, conversaciones planetarias, hermenéuticas simbólicas, bienes superiores, ‘multiversos’ de conversaciones traslapadas, ciencias hermenéuticas reales, sistemas de convivencia global, imaginarios; tantos y tan divergentes son ellos que requieren sistematización, orden y foco, de suerte que confluyan hacia formas de intervención social¹⁸. Ante esta multiplicidad de opciones, esta investigación adopta una metodología típicamente argumentativa, que permite reforzar el análisis comprensivo del problema, pero al mismo tiempo acceder a un análisis alternativo sobre la coexistencia humana en un mundo culturalmente diverso enmarcado en la globalización. La tesis comienza con la exposición de las premisas fundamentales para el estudio de la coexistencia, continúa con la definición de una puerta de entrada al objeto de estudio (UNAOC) y, a partir de ello, se aventura a elucidar una serie de perspectivas cosmopolitas para la interculturalidad, con muchas posibilidades aún por discutir.

El capítulo primero aborda las nociones de interculturalidad, globalización, cosmopolitismo y, en general, la riqueza conceptual de los problemas de la globalización que constituyen un reto metodológico. Por ejemplo, el hecho de hablar de civilizaciones en vez de culturas, pueblos u otras denominaciones, representa en sí una dificultad, aunque la UNAOC tome de este concepto su nombre por tener múltiples significados y diversas interpretaciones. En consecuencia, el capítulo debate acerca del significado y origen de los conceptos más relevantes para la investigación en la sección Premisas intelectuales. Por su parte, los antecedentes históricos relativos al encuentro entre Islam y Occidente, ocurridos entre 600 a.C. y 1492 d.C., también discutidos en el primer capítulo, permiten auscultar el origen de las diferencias entre ambos pueblos en la sección Premisas históricas. Más adelante, las Premisas políticas abordan las relaciones internacionales entre Islam y Occidente y

¹⁸ La definición de una serie de interrogantes refuerza el ejercicio investigativo, pues si algo no existe, no tiene sentido preguntarse por ello (Keller, 1988).

presentan una reflexión en torno al terrorismo global. Cierra el capítulo con la sección Premisas institucionales, que hacen una presentación sobre la Organización de las Naciones Unidas, la Unión Europea y la recepción de la UNAOC por parte de la academia y los medios de comunicación internacionales. En resumen, el primer capítulo presenta las premisas fundamentales para un análisis cosmopolita en la UNAOC en cuatro categorías.

El capítulo segundo comienza definiendo el concepto de cosmopolitismo, introduce al debate el significado de pensar lo global y, luego, expone los resultados descriptivos y comprensivos de los fondos documentales seleccionados de la UNAOC, dando cuenta del recorrido analítico a través de las actas de los Foros Globales que realiza la entidad de manera periódica y de los documentos relativos a los programas y proyectos que ésta lleva a cabo en sus distintos frentes de trabajo. Al no ser éste un estudio de caso, los fondos documentales se seleccionaron discrecionalmente con base en su abierta disponibilidad al público, pero, sobre todo, en su importancia relativa al tratamiento de los problemas de la coexistencia global referidos a la interculturalidad. Este capítulo se complementa con un resumen de los antecedentes en la investigación sobre la entidad, una discusión sobre la relación de las premisas fundamentales con la Alianza y una mirada crítica desde el cosmopolitismo a los diez años de existencia de la UNAOC.

El capítulo tercero hace una elucidación de perspectivas cosmopolitas para la interculturalidad hacia la comprensión de las dificultades para la convivencia global agrupadas en tres categorías: cosmológicas, epistemológicas y metodológicas. Cada sección tiene sus cimientos en la anterior y conforman en bloque una tesis: otras alternativas existen (o emergen) en la comprensión de las dificultades para la convivencia global. Estas alternativas están dibujadas en las perspectivas cosmopolitas para la interculturalidad que nacen de las actividades de la UNAOC y se acompañan de los escenarios teóricos y prácticos que les incumben para alimentar nuevos problemas.

Las perspectivas cosmológicas reivindican el concepto de cosmos, obligatorio en la consideración de una cosmópolis, para enseñar su significado y relevancia, pero más que

todo para comprender las consecuencias de una noción del todo en los modos de vida diversos. La indagación sobre cómo comprenden los pueblos del mundo el cosmos, o el todo por decirlo de manera simplista, permite apreciar el origen de las diferencias y reforzar la idea de una forma moral de alteridad desde la interculturalidad. Por su parte, las perspectivas epistemológicas tienen como propósito justificar aquellas verdades que damos como tales, especialmente, en el caso de la interculturalidad. Debido a la diversidad cultural, es necesario que cada abordaje investigativo realice un proceso riguroso que permita alejar los juicios del esencialismo cultural y el etnocentrismo. Posteriormente, las perspectivas metodológicas interpelan por el diálogo como medio para la construcción de acuerdos. Para esta investigación, el diálogo intercultural es entendido como un polílogo que debe ser complementado desde una mirada meta-lingüística.

Las perspectivas cosmopolitas para la interculturalidad no pretenden ser un producto terminado en sí; por ello, se presentan a la comunidad académica para su debate y complemento. Constituyen un fruto del cosmopolitismo metodológico que observa e interpreta los fenómenos más allá de las divisiones científicas tradicionales como son las ciencias disciplinares y los conceptos arraigados en territorio, bajo el marco de la globalización. A partir de las perspectivas cosmopolitas, es posible generar posteriores investigaciones que profundicen en fenómenos específicos de la globalización desde la política, la filosofía, la sociología u otras áreas disciplinares puntuales. También pueden surgir investigaciones en territorios específicos, sean estos estados contemporáneos o regiones transnacionales. Al fin de cuentas, problemáticas de largo alcance como la coexistencia global, la pobreza extrema, el globalismo o el terrorismo, entre otras, nos recuerdan que la entropía es tan natural como el deseo del ser humano de superar el caos.

MEMORIA METODOLÓGICA

Los problemas de investigación situados en la era de la globalización se caracterizan por enmarcarse en una intrincada red de conceptos, contextos y situaciones interdependientes (Reder, 2012). Desde diferentes apreciaciones, políticas, antropológicas o sociológicas, pueden ser juzgados como difusos, explosivos y pirotécnicos, inclusive. El investigador que se proponga abordarlos debe ser cuidadoso y riguroso en la descripción de contextos, definición de conceptos y relacionamiento de ideas para el desarrollo de su ejercicio científico. Sin embargo, también puede caer en la trampa de concentrar su esfuerzo en el tratamiento de los conceptos en vez de la construcción de su problema de investigación, es decir, en la aplicación del método por encima de la comprensión del objeto de estudio (Gadamer, 2010). Ambas actividades deben guardar un equilibrio metodológico.

En adición, el tema de esta tesis doctoral implicó dos situaciones a superar con relación a la cuestión del método. Primero, estudiar al cosmopolitismo, como indica Toulmin (1992), supone un acercamiento al cosmos (*κόσμος*), a sus elementos compositivos, y a las relaciones entre ellos. El cosmos es una forma de interpretar la realidad se opone al caos (*χάος*) y pretende constituir una estructura para sociedades inclusivas cuyos individuos serían denominados cosmopolitas (*kosmopolitês*)¹⁹. Segundo, adentrarse en problemas relacionados con la interculturalidad, supone para el investigador liberarse de programaciones previas, abrazar nuevas corrientes de pensamiento, proponer debates constantes en diferentes estamentos, y desafiar los límites de la razón con la intención de tratar cada problemática con rigor y respeto (Copleston, 1984). De eso se trata una posible convivencia global: un humanismo universal donde el Otro no un reflejo del Yo, ni un Otro extraviado en la vida en sociedad, sino un par con el cual se comparten las consecuencias éticas de la existencia (Levinas, 2003).

¹⁹ Esto es, estructura moral, política, económica, cultural, entre otras, que dan forma a la vida del hombre en la globalización, es decir, a la vida del ciudadano del mundo.

En otras palabras, elaborar esta tesis doctoral requirió explorar múltiples posturas, integrar métodos y guardar cuidado en el tratamiento del objeto de estudio. Los documentos sobre cosmopolitismo usan numerosos conceptos entrelazados, eso sí, buscando deliberar metodológicamente con ellos, para conseguir resemantizarlos en algunos casos. El cosmopolitismo es de por sí un fenómeno trascendental, porque supeditado al sujeto que lo estudia, toma forma (Kant, 1998). Quien investiga alrededor del cosmopolitismo, debe minimizar el riesgo de abordar múltiples temáticas y conceptos sin rumbo, y, debido a la naturaleza del fenómeno, seguir parámetros de rigor que concuerden con los problemas de investigación relacionados con la globalización.

Beck (2006, pág. 17) invita a pensar los problemas de la globalización alrededor de la siguiente pregunta: “¿qué pasa cuando las premisas y barreras que definen estas unidades de investigación se desintegran (interno-externo, nacional-internacional, local-global)?”. Dicha invitación coincide con la necesidad de orientar la semántica de los conceptos tradicionalmente aceptados por una visión nacional, hacia una visión cosmopolita. “Sin embargo, sólo es posible justificar esto y pensar hacia una conclusión lógica dentro de un marco interpretativo alternativo que reemplace ontología con metodología, esto es, que reemplace la ontología e imaginario prevalente de Estado-nación con lo que propongo denominar 'cosmopolitismo metodológico'" (Beck, 2006, pág. 17).

Panikkar (2006) coincide con Beck afirmando que uno de los objetivos primordiales de la filosofía intercultural es superar las denominadas barreras verticales originadas en la condición humana y que dan origen al concepto de Estado-nación. Ambos autores convergen en que el gran inconveniente no es sólo la convivencia para la constitución de una cosmópolis, sino los métodos y la epistemología que alimenta los problemas de investigación en el marco de la globalización porque están generando comprensiones limitadas de la realidad. Para lograr vencer las barreras verticales y ampliar la comprensión, Panikkar (2006) propone, en vez de una visión cosmopolita, aceptar una realidad mística que prepara al investigador para afrontar el desafío intercultural.

“La interculturalidad pone en cuestión los mitos dominantes del *status quo* actual, des absolutiza nuestras convicciones más profundas y corre el riesgo de hundirnos en un relativismo mortal o puede llevarnos a una relatividad liberadora siempre que tengamos el tercer ojo abierto a la realidad mística que nos hace superar todo absolutismo” (Panikkar, 2006, pág. 91)

Superar el absolutismo, en el sentido *panikkariano*, refiere a apreciar los beneficios de la lógica clásica, sin despreciar la sabiduría de las actitudes interculturales, que tienen su fundamento en el diálogo, para dar origen a nuevas comprensiones de la realidad. Mientras tanto, la mención al relativismo mortal, hace alusión a la naturaleza orgánica, polisémica, cambiante y trascendente de la noción de cultura y el hecho de pensar como miembro de una denominada cultura. Entonces, Panikkar (2012) expone en su concepto de diferencia cosmológica, uno de los principios guía de la metodología en esta tesis puesto que recoge las necesidades de comprensión, afinación y renovación del objeto de estudio. “La diferencia cosmológica es la que existe entre el *mythos* del cosmos, en el que *creemos* vivir, y el *logos* del cosmos sobre el cual «filosofamos»” (Panikkar, 2012, pág. 65). En otras palabras, la metodología ayudará a abordar, y a la vez a problematizar, el estudio de la convivencia global con referencia al desarrollo de una cosmópolis sin caer en absolutismos o relativismos.

El *mythos* del cosmos propone pensar nuevas categorías para la comprensión de los problemas de la interculturalidad, mientras que el *logos* del cosmos, es una referencia histórica a la epistemología occidental tradicional. Cualquiera de las dos posturas que se ejerza de manera consciente, *mythos*-lógica o *logos*-lógica, es una postura abstracta superior para orientar la investigación. En consecuencia, la metodología de esta tesis, es un ejercicio de dar sentido y significancia a un objeto de estudio desde una visión cosmopolita mientras se debaten las ideas tradicionalmente aceptadas, partiendo de las últimas, para llegar a un resultado depurado en estancias abstractas (por medio de la abstracción categorial). Por ende, método y problema de investigación están íntimamente relacionados y merecen atención especial durante esta sección.

1.1. Tipo y diseño de investigación

Este proyecto corresponde a la investigación cualitativa, de carácter explicativo con un trabajo de campo no experimental de diseño transeccional, es decir que recopila datos en un único momento periodo de tiempo, similar al estudio de caso (Hernández, Fernández, & Baptista, 1991; Yin, 2013). Es cualitativo porque, aunque echa mano de diversas técnicas asociadas a los métodos cualitativos como la revisión documental, el estudio de caso, el análisis, su esencia temática, su ideal metodológico, es de tipo cualitativo. La investigación se asemeja al estudio de caso porque la UNAOC proporciona un terreno de estudio del cual se extraen categorías de análisis emergentes que conecten las premisas fundamentales, para un posterior ejercicio de síntesis en concordancia con el método analítico-sintético que se explica en el siguiente aparte. Es una investigación explicativa porque pretende esclarecer el porqué de un fenómeno y la relación entre diferentes variables en su objetivo general de elucidar perspectivas; es transeccional porque considera un sólo momento en el tiempo para llevar a cabo el trabajo de campo y el tratamiento de las unidades de análisis. El estudio transeccional correlacional, así como esta investigación, en definición de Hernández, Fernández & Baptista (1991, pág. 193), “tiene como objetivo describir las relaciones entre dos o más variables en un momento determinado”.

1.2. Método de investigación

Dada la naturaleza cualitativa de los datos a consultar (fondos documentales) existen numerosas posibilidades de método para desarrollar esta investigación. Dey (1993, pág. 2) lista al menos 45 aproximaciones diferentes a los estudios cualitativos y las agrupa en tres corrientes: orientadas al lenguaje, descriptivas/interpretativas y orientadas a la teoría que pueden ser combinadas para complementarse de muchas maneras. En línea con el supuesto fundador de esta investigación, es decir, la posible emergencia en el cosmopolitismo de perspectivas sobre la interculturalidad para la coexistencia global, el proyecto se adscribió a los métodos descriptivos/interpretativos de corte analítico. Bernard & Ryan (2010) complementan al indicar que el análisis comprensivo permite observar el significado profundo de los textos puesto que posibilita la interpretación de su contenido a través de sus

partes constitutivas a la luz de contextos y marcos teóricos relevantes (temas como se menciona en las etapas de la investigación).

Berg (2004) recomienda el análisis cualitativo cuando los datos se refieren a la esencia de las personas, los objetos y/o las situaciones mientras que Tesch (1990) recomienda el análisis cualitativo cuando se pretende la identificación de elementos, sus conexiones y patrones asociados. Ambas recomendaciones representaron a cabalidad la realidad de la investigación desarrollada que dio origen a esta tesis. En consecuencia, el autor seleccionó el método analítico-sintético -o análisis comprensivo- como método principal porque conlleva la posibilidad de interpretar el contenido de los fondos documentales seleccionados mientras guarda potencial de reflexionar alrededor del problema de investigación desde categorías de análisis inductivas (Bernard & Ryan, 2010; Ferraris, 2007; Suárez, 1998).

En una primera etapa, el análisis tiene un carácter deductivo, al procurar comprender los hechos y las observaciones por medio de la teoría (García, 2008). La primera etapa obtiene las categorías de análisis de los conceptos consolidados en el área de estudio, política, ética y globalización, y elabora partiendo de ellos, un producto fundamental para sustentar la tesis (premisas). Luego, basado en Gómez (2010) este análisis cualitativo se inspira en el idealismo kantiano, en la abstracción categorial, buscando la relación entre variables que en el nivel actual no son relacionables. Al respecto, Gómez (2010) explica que este procedimiento inductivo tiene relación con lo que Kant llama ‘juicio sintético’ que parte de unas premisas sólidas para presentar desarrollos en distintas áreas del conocimiento.

Figura 1: Categorías fundadas y emergentes

| Categorías fundadas (premisas) | Trabajo de campo | Categorías emergentes (perspectivas) |
|---------------------------------------|-------------------------|---|
| Intelectual | | Cosmológicas |
| Político | | Epistemológicas |
| Moral | | Metodológicas |
| Institucionales | | |

Fuente: desarrollo por el autor

La metodología se comprende desde el método analítico-sintético definido en Huang (2002, pág. 220)²⁰ donde “por análisis me refiero a dividir el objeto concreto del conocimiento en diferentes elementos, partes y características y examinarlas por separado. Por síntesis me refiero a reconstruir el objeto de conocimiento al combinar sus entes elementos, partes y características en un todo unificado”. Una definición tan concreta, es ilustrativa, pero requiere establecer unos pasos para realizar la descomposición y la posterior composición del objeto de estudio.

Figura 2: Método, enfoque y pasos

| Método | Enfoque | Pasos |
|---------------------|---------------------|---|
| Analítico-sintético | Análisis | Reducción de datos |
| | Análisis y síntesis | Presentación de datos |
| | Síntesis | Construcción y verificación de conclusiones |

Fuente: desarrollo por el autor

El procedimiento se completó con los pasos que Miles & Huberman (1994, pág. 10) propusieron: reducción de datos, presentación de datos y construcción y verificación de conclusiones. La reducción de datos se refiere a los procesos para recolectar, organizar y consignar los elementos extraídos de los fondos documentales. El segundo paso, la presentación de datos, habla de la acción de resaltar patrones, explicaciones y configuraciones. Normalmente, el texto extendido de carácter argumentativo es la forma predilecta de presentación de datos, apoyado por tablas y figuras que faciliten al lector la tarea de comprensión. El tercer paso de construcción y verificación de conclusiones significa confrontar proposiciones con otros académicos, conjuntos de datos o periodo en el tiempo. Estas proposiciones que conforman las conclusiones se soportan en la estructura argumentativa del texto, de ahí que se denomine tesis a los trabajos de grado doctorales, y significa que “el análisis cualitativo es una tarea iterativa continua” (Miles & Huberman,

²⁰ Traducción por el autor, el texto original dice: “*By analysis I mean dividing the concrete object of knowledge into different elements, parts, and features, and examining them separately. By synthesis I mean grasping the object of knowledge by combining its different elements, parts and features into a unified whole.*” (Huang, 2002)

1994, pág. 12). La ejecución específica de cada etapa en esta investigación es detallada en el siguiente numeral.

1.3. Etapas de investigación

1.3.1. Revisión de literatura

Es preciso definir cuál técnica de revisión de literatura fue aplicada en este ejercicio y por qué, ya que el mismo método sirvió para construir el estado del arte y alimentar la construcción de las premisas fundamentales. Definitivamente no se construyó un estado del arte narrativo, sino más bien sistemático con tendencia meta-analítica (Rhoades, 2011). Fue, desde un marco general, un ejercicio de revisión documental (Hoyos, 2000; Navarro, y otros, 2003), complementado por el consejo recibido durante los Seminarios Tutoriales y el Coloquio Doctoral.

Como ejercicio de revisión de literatura se pretendió identificar los autores más prolíficos usando las herramientas informáticas de las bases de datos (como Scopus), las publicaciones más influyentes, las ideas más importantes y las consecuencias mayormente aceptadas dentro del objeto de estudio, que fueron obtenidas marcando las ocurrencias y llevando conteo de frecuencia manualmente. También hizo uso de algunos métodos estadísticos de muestreo simple para ejecutar la revisión documental, dado que dichos métodos son en términos de resultados, análogos a la revisión tradicional, y consecuentes con un conjunto nutrido de elementos (Beaman, 1991). Gracias al avance de las tecnologías de información y comunicación, puede decirse que, en términos generales, todos los investigadores utilizan meta-análisis, pero pocos lo reconocen como su método de revisión de literatura (Beaman, 1991; Rhoades, 2011).

La revisión hizo énfasis en profundizar sobre las teorías del pensamiento global, político, y moral y las investigaciones de punta en dos temáticas: la UNAOC y el cosmopolitismo. La revisión de literatura teórica debe su resultado al trabajo de los Seminarios Tutoriales,

mientras que la revisión de la literatura sobre UNAOC y cosmopolitismo, respondió al procedimiento que se ejemplifica a continuación. Al respecto del primer tema de investigación, UNAOC, cuyo universo de publicaciones es relativamente corto, no se generaron mayores dificultades y se revisó el universo completo, pero en cuanto al segundo, el cosmopolitismo, posiblemente existen más de sesenta mil textos en bases de datos para junio de 2016, que debieron ser filtrado por medio de ecuaciones de búsqueda, las cuales juegan con los descriptores de búsqueda para eliminar resultados no deseados. Estas ecuaciones de búsqueda pueden observarse más adelante en la tabla con el mismo nombre.

En este orden de ideas, se tomaron en consideración dos tipos principales de fuentes documentales para la revisión de literatura: artículos arbitrados en revistas académicas, capítulos de libro y libros. Las bases de datos *Publindex*, *Ebsco Host*, *ProQuest*, *Isi Web of Knowledge* y *Scopus* fueron tenidas en la cuenta para el desarrollo de búsquedas sistemáticas por periodo de un año desde agosto de 2012 hasta diciembre de 2013, con actualización en junio de 2016, únicamente orientada a artículos de revistas y capítulos de libro, con apoyo informal en *Google Scholar*. En *Ebsco Host* y *ProQuest* se utilizó la herramienta de búsqueda avanzada, texto completo disponible, con evaluación por expertos. Adicionalmente se probaron diferentes descriptores hasta llegar a ecuaciones de búsqueda más precisas siguiendo un esquema de revisión con muestra estratificada aleatoria, 95% de margen de confianza y 7% de error de muestreo²¹. El procedimiento de revisión en *Ebsco Host* y el acompañamiento en *Scopus* se describe de manera resumida a continuación.

De acuerdo con Stanley (2001) una revisión de literatura con características meta-analíticas implica el levantamiento de un universo de documentación, la selección de documentos relevantes y la enunciación de los criterios finales de depuración. Es así que, en primer

²¹ Fue utilizada la fórmula general de muestreo simple para población finita donde n es el tamaño de la muestra, N la población, p la probabilidad a favor, q la probabilidad en contra, Z el nivel de confianza, e es el error máximo admisible, y la fórmula expresada en notación de Microsoft Excel es $n = (((Z^2) * p * q * N) / ((Z^2) * p * q + (N - 1) * (e^2)))$ (Vivanco, 2005).

lugar, se listó el universo de elementos por término de búsqueda como se ve en la siguiente figura:

Figura 3: Ejemplo de resultados de descriptores de búsqueda en un repositorio de información

| Descriptores de búsqueda | <i>Ebsco Host</i> |
|---|--------------------------|
| cosmopolitanism | 14697 |
| cosmopolis | 1706 |
| cosmopolitism | 317 |
| cosmopolis AND intercultural | 78 |
| cosmopolis AND cross-cultural | 93 |
| cosmopolis AND cross-cultural AND ethic | 75 |
| cosmopolis AND intercultural AND ethic | 48 |
| TOTAL | 17.014 |

Fuente: desarrollo por el autor

Luego, se redujo el universo a doscientos noventa y cuatro documentos por medio de las ecuaciones de búsqueda que cruzaban las variables a indagar y utilizando muestreo estratificado aleatorio se llega a una muestra final de ciento dieciocho documentos²². Los elementos fueron seleccionados aleatoriamente usando la función correspondiente en Microsoft Excel y de la misma manera se ejecutó el reemplazo de documentos que no correspondieran a la descripción de la población. Es importante notar como se integraron no sólo criterios de búsqueda, sino también de depuración, tal y como una revisión con aspectos meta-analíticos requiere. Tras un arduo ejercicio de revisión en múltiples repositorios de información, se seleccionaron veintiséis documentos cuyo resumen estadístico se ve a continuación:

Figura 4: Ejemplo de resultados de descriptores de búsqueda en un repositorio de información

| Ecuaciones de búsqueda | Resultados | % | Muestra | Selección |
|--|-------------------|----------|----------------|------------------|
| cosmopolis AND intercultural | 78 | 0,265 | 31 | 12 |
| cosmopolis AND "cross-cultural" NOT "cross-cultural communication" NOT "cross-cultural exchange" NOT | 93 | 0,316 | 37 | 3 |

²² Es necesario aclarar que las bases de datos cuando buscan cosmópolis, también indagan por *cosmopolitanism* y cosmopolitismo. En cambio, si se usa como descriptor de búsqueda cosmopolitismo o *cosmopolitanism*, la base de datos no indaga por cosmópolis. Los resultados de las búsquedas se arrojan en diferentes idiomas que el software traduce automáticamente al idioma de búsqueda e incluye en los resultados del proceso.

| | | | | |
|---|------------|----------|------------|-----------|
| "cultural studies" | | | | |
| cosmopolis AND cross-cultural AND ethic NOT "cross-cultural communication" NOT "cross-cultural exchange" NOT "cultural studies" | 75 | 0,255 | 30 | 10 |
| cosmopolis AND intercultural AND ethic | 48 | 0,163 | 19 | 1 |
| TOTAL | 294 | 1 | 141 | 26 |

Fuente: desarrollo por el autor

Con la información anterior disponible para alimentar el proyecto se procedió a revisar *Scopus* para identificar la evolución del concepto en términos de diseminación y los principales autores, instituciones y publicaciones relativas al cosmopolitismo. El buscador arrojó ochocientos noventa y tres resultados al indagar por el término *cosmopolitanism* de las cuales 79.4% son artículos, con tendencia creciente desde el 2000. Sobre estos artículos se puede desagregar información estadística relevante que permite identificar las principales publicaciones periódicas sobre cosmopolitismo, los autores más prolíficos y las instituciones que los hospedan. Observamos el orden de las publicaciones tipo *journal* como mayor número de documentos sobre cosmopolitismo:

Figura 5: Frecuencia de documentos sobre cosmopolitismo en publicaciones tipo *journal*

| Rango | <i>Journal</i> | Documentos |
|--------------|---|-------------------|
| 1. | Theory, Culture and Society | 25 |
| 2. | British Journal of Sociology | 19 |
| 3. | European Review of History | 14 |
| 4. | European Journal of Social Theory | 13 |
| 5. | Journal of Commonwealth Literature | 13 |
| 6. | Ethnic and Racial Studies | 12 |
| 7. | Global Networks | 11 |
| 8. | Journal of Ethnic and Migration Studies | 11 |
| 9. | Ethics and Global Politics | 10 |
| 10. | Journal of Postcolonial Writing | 9 |

Fuente: desarrollo por el autor

Se resalta que de los principales diez *journal*, cuatro tienen una orientación sociológica, tres tienen afinidad con la antropología, uno con la historia, uno con la literatura y el restante con la política, aunque el contenido de la mayoría es multidisciplinar. Continuamos con el

listado de los autores más prolíficos en temas de cosmopolitismo, en su gran mayoría citados en la propuesta doctoral:

Figura 6: Frecuencia de autores sobre cosmopolitismo en publicaciones tipo *journal*

| Rango | Autor | Documentos |
|-------|-------------------|------------|
| 1. | Beck, U. | 12 |
| 2. | Frey, D.G. | 6 |
| 3. | Skrbis, Z. | 6 |
| 4. | Delanty, G. | 5 |
| 5. | Levy, D. | 5 |
| 6. | Sznaider, N. | 5 |
| 7. | Woodward, I. | 5 |
| 8. | Chernilo, D. | 4 |
| 9. | Inglis, D. | 4 |
| 10. | Papastephanou, M. | 4 |

Fuente: desarrollo por el autor

Por último, es posible apreciar el ranquin de las instituciones que más publican sobre cosmopolitismo, donde se observa el dominio de instituciones en Inglaterra, Australia y Estados Unidos con 5, 2 y 2 universidades respectivamente. Con esta información, el autor buscó acceder a los profesores, centros de pensamientos, publicaciones y en general, todos los recursos que estas instituciones brindaran para el desarrollo de la investigación. Algunos de los profesores de este listado, se prestaron para el intercambio de e-mails con ideas, breves teleconferencias y para la consecución de documentos que no estaban disponibles en las bases de datos o bibliotecas.

Figura 7: Instituciones con publicaciones sobre cosmopolitismo en *journals*

| Rango | Institución | Documentos |
|-------|---|------------|
| 1. | London School of Economics and Politics | 12 |
| 2. | Ludwig-Maximilians-Universität München | 12 |
| 3. | University of Queensland | 11 |
| 4. | Indiana University | 10 |
| 5. | University of Manchester | 9 |
| 6. | University of Leeds | 9 |
| 7. | University of Sussex | 9 |
| 8. | University of Melbourne | 9 |
| 9. | University of California, San Diego | 9 |
| 10. | University of Cambridge | 9 |

Fuente: desarrollo por el autor

El ejercicio en *Scopus* permitió evaluar si la investigación está guiada por los estudios en punta de lanza sobre cosmopolitismo y que haya logrado identificar los últimos avances en el tema.

1.3.2. Fondos documentales para la recolección de datos

El terreno para ejecutar esta investigación fue el sitio web de la UNAOC, la población se refiere a los fondos documentales de la entidad de acuerdo con los siguientes criterios: 1. Que permitan el acceso sin restricciones a la información, 2. Que su ubicación y acceso sea conveniente, 3. Que tengan relación con desarrollo de los programas y proyectos de la entidad. Asegurar el acceso al terreno para el trabajo de campo fue un interés primordial en la agenda de la investigación. Por fortuna, los fondos documentales que este ejercicio abordó son, en buena parte, de acceso público.

Es necesario aclarar que, como expresa el objetivo general²³, este trabajo investigativo se enfocó en las propuestas y acciones oficiales de la UNAOC. Por ende, se consideraron únicamente fuentes documentales certificadas y de acceso público, es decir, que fueron exhibidas intencionalmente por la entidad. Si bien resultó tentador profundizar en la documentación confidencial, esta no necesariamente configuraba la esfera oficial de la entidad como sí lo hacen las publicaciones sin restricciones y abiertas al público, razón por la cual no fue considerado acceder a estos documentos.

1.3.3. Reducción de datos

El propósito de revisar los fondos documentales en la UNAOC fue resaltar patrones, explicaciones y configuraciones que sirvieran de indicios para elucidar perspectivas

²³ Objetivo general: Elucidar perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad, a manera de alternativas emergentes en la comprensión de las dificultades para la convivencia global a partir de los programas y proyectos de la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas (UNAOC).

cosmopolitas sobre la interculturalidad en vez de conocer a profundidad la entidad. Para lograr identificar los patrones, después de la revisión de literatura aplicada a los fondos documentales, se utilizaron tablas analíticas de resumen de contenidos para recolectar, organizar y consignar los datos relevantes (Miles & Huberman, 1994).

Ahora bien, la relevancia de los datos es dada por un proyecto de sentido en el análisis o temas, es decir, las afirmaciones dinámicas que se desprenden de las teorías como entienden los temas Bernard & Ryan (2010). “El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto” (Gadamer, 2010, pág. 65). Este primer sentido anticipado concuerda con las premisas fundamentales de donde se extraen los temas de análisis. Las premisas son la base argumentativa de la tesis y las primeras categorías de análisis que por medio de un cosmopolitismo metodológico se pusieron en tensión.

Figura 8: Pasos y técnicas del análisis

| Descripción del respondiente | Reducción de datos | Presentación de datos | Verificación de conclusiones |
|------------------------------|--|-------------------------------|--------------------------------------|
| Foros globales | Tabla analítica de resumen de contenidos | Texto argumentativo extendido | Debate académico y contraste teórico |
| Programas y proyectos | | | |

Fuente: desarrollo por el autor

“Una comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas” (Gadamer, 2010, pág. 66). Dicho de otra manera, un análisis comprensivo como el realizado, requiere no sólo reducción de datos, sino que deliberadamente debe ostentar una estructura de presentación de datos. Inspirada por la obra de Beck (2006) la investigación buscó, desde un punto de vista metodológico, utilizar categorías tradicionales de análisis como punto de partida, para identificar temas recurrentes que dieran origen a nuevas categorías en una escala de abstracción superior a manera de punto de llegada.

1.3.4. Presentación de datos

Los patrones, explicaciones y configuraciones que se presentaron en la tesis tomaron forma de texto extendido de carácter argumentativo, necesario para denominar al producto final de la investigación como tesis. La estructura del argumento, fue en sí un producto del análisis comprensivo puesto que sirvió de insumo en los ejercicios de iteración que valieron para verificar las conclusiones. Al acoger el presupuesto metodológico de Beck (2006), en el cual se pretendió superar la visión nacional, y reformar los objetos de estudio desde una visión cosmopolita, el análisis aplicado además de ser comprensivo, es un análisis que se puede denominar análisis cosmopolita. Para lograr este salto, desde el análisis tradicional al análisis comprensivo, el método debe recurrir a una etapa donde pueda dar cuenta de una experiencia sensible para tomar forma aplicada (Cuartas, 2015; Gómez, 2010).

La UNAOC proporcionó un terreno de estudio fecundo en el análisis porque fue un ejemplo idóneo para llevar al lector a situaciones aplicadas, experiencias sensibles, que tienen explicación en los patrones presentados durante la etapa de reducción de datos. Para mayor claridad, el estudio de los fondos documentales sobre los programas y proyectos de la UNAOC proveyó el sustento dialéctico, el vehículo necesario para argumentar que, además de generar diferencias, dificultades y conflictos, la interculturalidad en la globalización también motiva encuentros, empatía y acción; que desemboca en la necesidad de reformar lo que se sabe del objeto de estudio. Todo esto en una institución contemporánea que admite abiertamente hacer frente las dificultades para la convivencia global, es decir, al objeto de estudio de esta investigación. Sólo que las categorías de análisis con las cuales se revela el actuar de la entidad sobre estas diferencias, como Beck (2006) bien anota, agotan su potencia explicativa al reducirse a una visión nacional. Por ende, era necesario servirse del cosmopolitismo metodológico para incrementar la comprensión sobre las dificultades para la convivencia global, edificando los fundamentos de la síntesis.

La tesis entonces se construye alrededor del cosmopolitismo metodológico: premisas producto de un análisis con categorías tradicionales (visión nacional) -análisis-, un punto de

referencia aplicado que facilite la comprensión del objeto de estudio (UNAO) -vehículo- y unas proposiciones -síntesis- que den cuenta de la interpretación cosmopolita de las dificultades para la convivencia global (perspectivas cosmopolitas). Dicho de otra manera, las proposiciones producto del análisis tienen un sustento porque han pasado un filtro cercano a la experiencia sensible, que a su vez se explica por medio de afirmaciones dinámicas derivadas de teoría sólida. La tercera etapa del análisis, construcción y verificación de conclusiones, debió realizar un ejercicio de abstracción para darle forma a una síntesis que la tesis presentó en el Capítulo III.

1.3.5. Construcción y verificación de conclusiones

Beck (2006) indica que las categorías de análisis corrientes en los problemas del mundo posnacional, tienden a ser obsoletas desde lo que él denomina una ‘visión cosmopolita’, por ende, la pre-comprensión está encerrada en las categorías obsoletas, y la comprensión es un ejercicio de síntesis, que reúne teoría y práctica alrededor de un objeto de estudio. Las conclusiones de las cuáles habla el método analítico-sintético, de carácter comprensivo y sabor cosmopolita, no se refieren a las conclusiones de la investigación, sino a los resultados del análisis. Aquellos resultados que pretenden por medio del uso correcto del lenguaje, apropiación, y la aplicación que proporciona la experiencia sensible, superar los estados de pre-comprensión de los objetos de estudio (Cuartas, 2015).

“El símbolo es y no es «la cosa»; es la vestimenta de «la cosa», que no es expresable en su desnudez total, pero que no tiene otro medio mejor para comunicarse que revestirse de la palabra. El hombre, después de todo, es esencialmente *homo loquens*, de ahí que con la palabra trasciende la palabra -y sólo la entienden aquellos que la saben retraducir a su propia experiencia con la consiguiente transformación que toda traducción trae consigo” (Panikkar, 2012, pág. 260)

El tercer paso de construcción y verificación de conclusiones significa elaborar y luego confrontar proposiciones con otros académicos, conjuntos de datos o periodo en el tiempo. Estas proposiciones que conforman las conclusiones se soportan en la estructura argumentativa del texto y conforman un modelo conceptual. Los modelos conceptuales,

gráficos o en prosa, son formas recurrentes de construcción de conclusiones de los análisis cualitativos (Bernard & Ryan, 2010). En el caso específico de esta tesis, el modelo conceptual resultado del método es denominado perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad y fue organizado de acuerdo a categorías de análisis desde una visión cosmopolita (perspectivas cosmológicas, epistemológicas y metodológicas). Lo anterior es justificado porque las perspectivas pueden usarse para la investigación en remplazo de las categorías utilizadas por la visión nacional. Sin embargo, los resultados son indefinibles, característica esencial de los estudios cualitativos, lo cual no significa que los resultados sean imprecisos o errados, sino que no procede un juicio definitivo acerca de su calidad por medios positivos.

“Los resultados de los estudios cualitativos tienen una calidad de ‘indefinibilidad’. Las palabras, especialmente organizadas en incidentes o historias, tienen un sabor concreto, vívido y significativo que a menudo resulta más convincente para un lector - investigador, formulador de políticas, practicante- que páginas de números resumidos”²⁴ (Miles & Huberman, 1994, pág. 1).

Entonces, para resolver el asunto de la definición, es necesario recurrir a la iteración, para verificar las conclusiones de los análisis cualitativos (Miles & Huberman, 1994), es decir, a la revisión de los argumentos que fundamentan la tesis. Si estas iteraciones que parten de los resultados revierten un fundamento basado en proposiciones generales, es decir teorías socialmente apropiadas (Berger & Luckmann, 1998), estamos hablando de conclusiones verificables. “Es evidente, como cuestión lógica, que las proposiciones generales no pueden deducirse de las proposiciones que no sean generales; por tanto, si conocemos algunas proposiciones generales, debe haber alguna entre las premisas” (Russell, 1999, pág. 111). De ahí que la presentación de los datos se haya iniciado con la exposición de unas premisas fundamentales. También es necesario exhibir los resultados al público interesado en un proceso regular conocido como revolución científica, que desemboca en el progreso del

²⁴ Traducción por el autor, el texto original dice: “*findings from qualitative studies have a quality of ‘undefinability’. Words, especially organized into incidents or stories, have a concrete, vivid, meaningful flavor that often proves far more convincing to a reader -another researcher, a policymaker, a practitioner- than pages of summarized numbers*”

conocimiento; pero que procede necesariamente en función del tiempo tras rupturas violentas de los paradigmas dominantes (Kuhn, 2004).

La agenda científica de exploración de la diversidad está agotada desde la visión nacional, paradigma obsoleto heredado de la ilustración. Comienza un periodo de transformación de paradigmas, gracias a la visión cosmopolita, que ampliarán propuestas de mecanismos sociales para la convivencia basados en el enriquecimiento mutuo. Es éste el deber cosmopolita, por encima de desarrollar conceptos como el de ciudadanía global y de alabar la excesiva racionalidad liberal que no tolera la existencia de disparejos cuando éstos no concuerden con su proyecto expansionista. “El cosmopolitismo que considero aquí es un discurso en la filosofía práctica normativa, un sub-campo de la filosofía práctica (reflexión sobre la acción) que considera el qué debemos hacer” (Ingram, 2013, pág. 39)²⁵. El gran desafío es eliminar el ‘analfabetismo cosmopolita’; es decir, preparar a las generaciones venideras para afrontar la interculturalidad y la dimensión global de la condición humana.

²⁵ Traducción por el autor, el texto original dice: “*The cosmopolitanism I consider here is a discourse in normative practical philosophy, the subfield of practical philosophy (reflection on action) that considers what we should do*”

CAPÍTULO I: PREMISAS FUNDAMENTALES PARA UN ANÁLISIS COSMOPOLITA EN LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES DE LAS NACIONES UNIDAS

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

La comprensión de las dificultades para la convivencia intercultural, como análisis cosmopolita, requiere de premisas intelectuales, históricas, políticas e institucionales que, aunque están relacionadas, son difíciles de listar en un orden determinante de prioridades. Para lo anterior, se entiende como premisa²⁶ “lo que se acepta como punto de partida de los razonamientos” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2009, pág. 119) y que tiene propósitos principalmente persuasivos al ser el punto de partida de una argumentación²⁷. Las premisas son proposiciones enunciadas a manera de afirmación que fundamentan un cuerpo discursivo argumentativo. Normalmente, implican en sí mismas las conclusiones, pero al no ser necesariamente conducentes a ellas, permiten generar validez y veracidad en la estructura del argumento (Pérez, 2006). Aquí, las premisas pretenden dar cuenta de cómo se perciben en la actualidad las ideologías, hechos y actores que moldean el análisis comprensivo. Sin premisas, el entendimiento del objeto de estudio estaría truncado en su base misma; por ende, son paso obligado hacia la elucidación de alternativas existentes (o emergentes) en la comprensión de las dificultades para la convivencia global.

Las premisas, además, constituyen el listado de requisitos que permite seleccionar una puerta de entrada al objeto de estudio porque la coexistencia global ha de ser definida de manera general, pero estudiada de manera particular. Si de las dificultades interculturales para la convivencia global se trata, ¿qué mejor puerta de entrada para la comprensión del

²⁶ Otra forma de entender este concepto es como “señal o indicio por donde se infiere algo o se viene en conocimiento de ello” (Real Academia Española, 2012).

²⁷ Las premisas cumplen un papel de fundamentación de esta tesis, en cuanto se pretende dar cuenta al lector de aquellos elementos base para abordar el objeto de estudio y luego permiten analizar no sólo los programas, sino las reflexiones en el marco de los programas de la UNAOC para culminar en perspectivas cosmopolitas para la interculturalidad.

objeto de estudio que a través de un ente cuya función y existencia se origine en éstas? La respuesta a esta pregunta es la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas (UNAOC).

UNAOC fue creada en 2005 por iniciativa del secretario general de la ONU, KOFI ANNAN, el gobierno de España y el apoyo del gobierno de Turquía, con el propósito de llevar a cabo una agenda de acercamiento entre los países islámicos y Occidente. Actualmente, tiene su sede en Nueva York, Estados Unidos de América, desde donde ejecuta diferentes programas y proyectos orientados a sensibilizar a la sociedad civil sobre temas como la interculturalidad, el emprendimiento, la pluralidad, y a promover pasantías y encuentros cortos entre líderes juveniles que representen ambos grupos humanos. Adicionalmente, se encarga de elaborar e implementar estrategias en el ámbito regional y nacional específicas a los lugares más afectados por las tensiones ocasionadas en el encuentro entre Islam y Occidente. En palabras de la misma entidad, “la UNAOC fue creada para mejorar el entendimiento y las relaciones de cooperación entre las naciones y los pueblos de diversas culturas y religiones —en particular, entre las denominadas sociedades Occidentales y Musulmanas—”²⁸ (UNAOC, 2014).

Conviene primero debatir sobre el ambiente intelectual que da guía a este trabajo para luego introducir cada premisa de una forma fluida y sensata. El ambiente intelectual, descrito en las premisas intelectuales, está enmarcado en la globalización, pues ella ha sido el motor más importante para que el intercambio entre pueblos se haga permanente. Esto permite dar forma a una primera premisa. El advenimiento de la multiculturalidad, los llamados por el reconocimiento del pluralismo y las propuestas de cosmopolitismo, fundamentan la búsqueda de respuestas a los problemas que la globalización conlleva para la transformación de las culturas, civilizaciones e identidades que se encuentran en tensión por motivo de su constante encuentro.

²⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the United Nations Alliance of Civilizations (UNAOC) was created to improve understanding and cooperative relations among nations and peoples across cultures and religions — in particular, between the so called Western and Muslim societies*”.

El frecuente encuentro entre pueblos tiene origen en hechos que acompañaron la formación del Reino de España y la República de Turquía, países proponentes de la entidad. Específicamente, las premisas fundamentales tienen, en parte, un carácter histórico porque desde el siglo VII cuando el Islam comienza a competir con el Cristianismo por devotos, durante las Cruzadas, las Guerras Mundiales, la luchas contra el terrorismo del siglo XXI, hasta hoy, los pueblos adherentes a ambas religiones han generado tensiones en diferentes partes del planeta y, de manera especial, en los territorios de dichos países²⁹. Por ende, es relevante dar una mirada a la historia de la toma de tierras en Anatolia e Iberia puesto que revela encuentros sangrientos marcados por luchas por el poder y fundamentalismo religioso desde 600 a.C. hasta la constitución del estado moderno. Sin embargo, también es posible dar cuenta de periodos durante los cuales hubo relativa coexistencia pacífica.

Los hechos históricos sirvieron para la consolidación de dos estados que comparten políticas de gobierno, que tuvieron origen en una moral dogmática conservadora, de un lado cristiana y del otro, islámica, y que ahora convergen hacia políticas liberales que propenden por ideales de convivencia y desarrollo socioeconómico. Por su parte, gracias al idioma castellano, España adquirió el papel de vínculo entre la Unión Europea y el más grande bastión del cristianismo: Latinoamérica. Turquía, por su lado, es un puente entre Occidente y el mundo islámico gracias a su ubicación geográfica. Ambos países perseguían objetivos políticos concretos: superar la crítica que recaía sobre el Gobierno español y posibilitar el paso de Turquía a la Unión Europea.

De otro lado, diversas instituciones tienen un papel decisivo en la propuesta de alternativas para la comprensión de las dificultades para la convivencia global: fueron determinantes el trabajo de mantenimiento de la paz y ampliación de la cobertura en educación por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y las políticas de integración y antiterrorismo

²⁹ Varios han sido los conflictos en ambos territorios relacionados con el Islam y Occidente, bajo diferentes condiciones históricas y sociopolíticas. En Iberia, por ejemplo, algunos ejemplos corresponden a la migración de musulmanes en el S. XIII y más adelante, en hechos no relacionados, a los atentados del grupo terrorista Al-Qaeda en España del S. XXI. De otro lado, la invasión de los musulmanes y luego los turcos a Anatolia y actualmente las actividades terroristas del Estado Islámico y el Levante en Siria, justo a las puertas de Turquía, son otro ejemplo.

implementadas por la Unión Europea que sucedieron los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos de América y del 11 de marzo de 2004 en Madrid. Estas instituciones son actores en medio de complicados procesos humanos, sociales y políticos que configuran los propósitos, objetivos y programas de la UNAOC.

1.1. La Alianza de Civilizaciones de la ONU

El 21 de septiembre de 2004, el presidente de España, JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ ZAPATERO, se pronunció ante la 59 sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas solicitando la creación de una Alianza de Civilizaciones. Durante su alocución, el presidente español referenció diferentes hechos que marcaron a su pueblo y por los cuales propone esta iniciativa. Entre otros hechos, destacó la Guerra Civil Española entre 1936 y 1939, la dictadura franquista entre 1939 y 1975 y los ataques terroristas del 11 de marzo de 2004 en Madrid (Rodríguez, 2004).

Según RODRÍGUEZ ZAPATERO, “la corrección de las grandes injusticias políticas y económicas que asolan el planeta privaría a los terroristas de sustento popular. Cuánta más gente viva en condiciones dignas en el mundo, más seguros estaremos todos” (Rodríguez, 2004, pág. 3). Bajo esta idea, el Gobierno español apoya diferentes iniciativas para el apoyo a la solución pacífica de las tensiones alrededor del mundo, contando, entre otras acciones, el apoyo político y financiero al fortalecimiento de las instituciones democráticas irakíes, el respaldo para un Estado Palestino viable y democrático y los procesos de paz en Oriente Próximo. En cuanto a las injusticias económicas, España desarrolla proyectos de carácter económico-social en el Magreb y apoya la solución de las dificultades en el Sahara Occidental, entre otros (Rodríguez, 2004). Dado este contexto durante su alocución, prosigue el presidente español, haciendo un llamado a la Asamblea General:

Por eso, como representante de un país creado y enriquecido por culturas diversas, quiero proponer ante esta asamblea una Alianza de Civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán. Cayó un muro. Debemos evitar ahora que el odio y la incomprensión levanten otro. España somete al Secretario General, cuya labor al frente de la Organización apoya con firmeza, la posibilidad de constituir un Grupo de Alto Nivel para llevar a cabo esta iniciativa (Rodríguez, 2004, pág. 3).

Es así como comienza a formarse una Alianza de Civilizaciones. Posteriormente, el 13 de junio de 2005, el Gobierno español recibió con beneplácito la adhesión del Primer Ministro de la República de Turquía, RECEP TAYYIP ERDOĞAN, como copatrocinador de la iniciativa y el 14 de julio de 2005 el Secretario General de las Naciones Unidas, KOFI ANNAN, publicó un comunicado oficializando el lanzamiento de la Alianza de Civilizaciones, cuyo propósito sería “aunar divisiones y superar los prejuicios, concepciones y percepciones erradas y la polarización que potencialmente amenaza la paz mundial” (Annan, 2005)³⁰.

A partir de ese momento y hasta el 13 de noviembre de 2006, un Grupo de Alto Nivel designado por el Secretario ANNAN de la ONU se reunió para redactar un informe sobre la Alianza de Civilizaciones, sosteniendo encuentros en Palma de Mallorca, España; Doha, Qatar; Dakar, Senegal; y Nueva York, Estados Unidos de América (UNAOC, 2016). El documento contiene los principios rectores, el contexto mundial, la dimensión política, los principales campos de acción entre otros puntos que fundan la Alianza de Civilizaciones. En el mismo escrito, el Grupo de Alto Nivel expresa que esta iniciativa “confirma un amplio consenso entre las naciones, las culturas y las religiones sobre el hecho de que todas las sociedades, en tanto que formadas por seres humanos, están íntimamente unidas y dependen unas de otras en su búsqueda de la estabilidad, la prosperidad y la coexistencia pacífica” (UNAOC, 2006, pág. 4).

El 26 de abril de 2007, el Secretario General de la ONU, BAN KI-MOON, nombra al expresidente de Portugal, JORGE FERNANDO BRANCO DE SAMPAIO, como Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones. Durante su periodo, SAMPAIO presenta el Plan de Implementación de la Alianza de Civilizaciones, establece un Fondo Mutuo de aporte voluntario para financiar sus operaciones, lleva a cabo cuatro Foros de la Alianza de Civilizaciones y nueve reuniones ministeriales del Grupo de Amigos de la Alianza de Civilizaciones, reportando anualmente sus actividades a la Asamblea General de la

³⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*to bridge divides and overcome prejudice, misconceptions, misperceptions, and polarization which potentially threaten world peace*”.

Organización de Naciones Unidas (UNAOC, 2016). Durante el cuarto informe presentado por SAMPAIO (2011), gran parte de las principales iniciativas y actividades que actualmente siguen su curso estaban ya en implementación en la Alianza de Civilizaciones, incluyendo planes nacionales, estrategias regionales e iniciativas multi-partidarias.

El periodo de JORGE FERNANDO BRANCO DE SAMPAIO, como Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones, culminó el 1 de marzo de 2013 con la posesión de NASSIR ABDULAZIZ AL-NASSER, diplomático qatari, quien se desempeñaba previamente como embajador de Qatar ante la Organización de las Naciones Unidas y fuera también Presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas entre septiembre de 2011 y septiembre de 2012. Al día de hoy, bajo el mando de AL-NASSER, la Alianza de Civilizaciones mantiene varias iniciativas activas, categorizadas en campañas, becas y concursos, plataformas en línea y entrenamientos e intercambios, como se enseña en la Figura 9: Programas activos de la Alianza de Civilizaciones en 2016, a continuación:

Figura 9: Programas activos de la Alianza de Civilizaciones en 2016

| Iniciativa | Descripción |
|---|---|
| Campañas | |
| <i>Do One Thing for Diversity and Inclusion</i> | Pretende vincular gente para desarrollar actividades relacionadas con la diversidad cultural y la inclusión. |
| Becas y concursos | |
| <i>The intercultural innovation award</i> | Busca proyectos innovadores y sustentables que fomenten el diálogo y la cooperación entre personas de diferentes culturas por medio de métodos creativos. |
| <i>YOUTH</i> | Una plataforma para vincular jóvenes líderes que buscan el entendimiento intercultural. |
| <i>PLURAL +</i> | Es un festival juvenil de video sobre temas como migración, diversidad, inclusión. |
| <i>CREATE UNAOC</i> | Es una competencia global de aplicaciones móviles para generar diálogo intercultural. |
| Plataformas en línea | |
| <i>Education about Religions and Beliefs</i> | Es un programa educativo en línea sobre religiones y creencias. |
| <i>Global Experts</i> | Portal web para acceder a expertos que analicen situaciones de carácter político, social y religioso complejo. |
| <i>Media & Information Literacy Clearinghouse</i> | Un repositorio de material digital con base en una aproximación pedagógica inspirada en las nuevas culturas de la sociedad de información. |

| | |
|--|--|
| <i>Online Community on Migration and Integration–Building Inclusive Societies (IBIS)</i> | Resalta modelos de integración exitosos para evitar los estereotipos y polarizaciones además de replicarlos en otros contextos. |
| <i>Otros</i> | Los sitios web de YOUTH y PLURAL+ también son considerados como plataformas en línea. |
| Entrenamientos e intercambios | |
| <i>Fellowship Programme</i> | Pretende mejorar el conocimiento y el entendimiento entre los pueblos y las sociedades de mayoría musulmana, Europa y Norte América. |
| <i>Academic Exchanges</i> | La UNAOC desarrolla convenios para el intercambio académico de estudiantes y profesores alrededor del mundo con entidades como <i>Institute of International Education</i> , <i>AFS International</i> , <i>Soliya</i> y <i>Abraham's Path</i> , entre otros. |
| <i>Media Trainings</i> | Consisten en desarrollar talleres para fortalecer habilidades periodísticas y construir redes de opinión y liderazgo. |
| <i>Summer School</i> | Son intercambios cortos para el aprendizaje mutuo. |

Fuente: construido con datos de UNAOC (2016)

La UNAOC se compone de diferentes órganos: la oficina del Alto Comisionado para la Alianza de Civilizaciones, la Dirección General, 20 miembros de un Grupo Consultor de Alto Nivel, un fondo mutuo para donaciones y 138 miembros generales que, a la vez, son miembros de la Organización de las Naciones Unidas. Por medio de esta estructura, busca que sus programas cumplan con los objetivos propuestos. Diversas voces se han levantado para apoyar o criticar esta iniciativa. A continuación, se presentan algunas de ellas.

2. PREMISAS INTELECTUALES

Las premisas intelectuales conforman la base ideológica sobre la que se fundamenta el análisis comprensivo de la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas y su designio como organización. Estas premisas agrupan las ideologías que nutren los programas de la entidad, entendiéndose por ideología un discurso conceptual que sirve a propósitos concretos en las relaciones humanas o, en palabras de Van Dijk (1998, pág. 6), una dimensión mental de la institución que alimenta prácticas sociales y, específicamente,

que nutre los objetivos programáticos de la Alianza³¹. El sentido de las premisas intelectuales y su relación con el concepto de ideología está en línea con Eagleton (1991) quien afirma que “el término ideología, en otras palabras, parece hacer referencia no sólo a sistemas de creencias, sino a cuestionamientos sobre el poder”³². Las premisas intelectuales sirven entonces a la generación de propósitos concretos de intervención de la UNAOC, según lo presentado en la sección 1.1 de este capítulo, pero también, ya que “lo que en realidad está en riesgo en la ideología, es su forma” (Žižek, 1998, pág. 98)³³, las premisas sirven para abrir el cuestionamiento sobre el estado de la relaciones Islam-Occidente³⁴.

Para la exposición de las premisas intelectuales, se hará uso de una estructura deductiva partiendo del concepto de globalización como aglutinante de una serie de hechos y reflexiones sobre la condición humana en la actualidad³⁵. Gracias al carácter práctico³⁶ de

³¹ Eagleton (1991) agrupa las definiciones de ideología en seis conjuntos: 1. El proceso general de producción de ideas, 2. Ideas o creencias de un grupo o clase de personas representativo, 3. Un discurso orientado a la promoción y legitimación de intereses de grupos, 4. Un discurso de grupos dominantes que busca unificar una formación social, 5. Ideas y creencias que legitiman los intereses de un grupo o clase gobernante y, 6. Creencias que surgen de la estructura material de una sociedad como un todo.

³² Traducción por el autor; el texto original dice: “*The term ideology, in other words, would seem to make reference not only to belief systems, but to questions of power*”.

³³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*what is really at stake in ideology is its form*”.

³⁴ Lo cual daría vida a otro tipo de premisa, es decir, premisas políticas que se discuten en la sección 4. PREMISAS POLÍTICAS de este mismo capítulo.

³⁵ Los cuerpos teóricos que alimentaron este ejercicio investigativo son cada uno en sí mismo un universo, en concordancia con el carácter de los problemas de la investigación interdisciplinar. Omitir alguno o seleccionar sin algún criterio otro sería irreverente considerando la magnitud de los problemas que para la humanidad trae consigo la globalización. En concordancia con Schram (2006), abstraer de cada cuerpo teórico las bases para alimentar las preguntas de investigación y tomar una posición conceptual es una necesidad primordial de cualquier ejercicio científico. Dankhe (1989) indica que, en algunos casos, hay sólo pedazos de teoría que sirven para construir un marco teórico y que algunos autores lo asimilan a un marco conceptual. En este ejercicio, el marco teórico es un “sistema de conceptos, supuestos, expectativas, creencias y teorías que soportan e informan la investigación” (Maxwell, 2012, pág. 39)³⁵. Por ende, los pedazos de teoría que conforman la posición de este ejercicio nos hablan de una ironía cosmopolita.

NOTA: Convirtiendo la ironía liberal en una ironía cosmopolita, se pone en tela de juicio los llamados a una política global y a una moral universal gracias a un desafío intercultural. Por ende, aunque podamos seccionar el cosmopolitismo en corrientes de corte moral, social, cultural y político, el resultado natural de una globalización no es otro más que un cosmopolitismo intercultural que transforme la sociedad global, por medio de una racionalidad virtuosa. La ironía cosmopolita no es más que la imposibilidad de una ciudadanía global en contexto con el desafío intercultural.

³⁶ La globalización, en términos prácticos, y desde su componente tecnológico, es *liaison* que acelera el encuentro entre civilizaciones, que redujo y transformó los territorios de maneras imaginadas y fomentó la competencia por los espacios. El *nomos* de la Tierra, como lo pensó Schmitt (2002), no se reduce exclusivamente a la dimensión geográfica de un territorio, sino también a su potencial virtual dentro de un marco tecnológico imparable y cuyas consecuencias son aún inconcebibles. La sección 3. PREMISAS

la globalización, se desprenden cuestionamientos sobre los conceptos de cultura e interculturalidad, en los que la UNAOC centra el foco de sus programas. A su vez, los problemas de la cultura se manifiestan en tensiones de las identidades presentes dentro de las denominadas civilizaciones que, ante su diversidad, dan paso al concepto de pluralismo. Estos conceptos –globalización, cultura, interculturalidad, identidad, civilizaciones y pluralismo– conforman una dimensión mental sobre la cual se presume que la Alianza basa su objetivo programático³⁷.

2.1. Globalización

El 9 de enero de 2014, NASSIR ABDULAZIZ AL-NASSER, Alto Comisionado para la UNAOC, pronunció un discurso en la Universidad Islámica Internacional de Kuala Lumpur, Malasia, donde advirtió que “la globalización, a través de sus aspectos de universalidad, tiene un significado más amplio que puede cruzar los bordes estatales y generar circunstancias desafiantes para la humanidad, pero a la vez no podemos negar sus beneficios también”³⁸ (Al-Nasser, 2014). En general, el pronunciamiento del Alto Comisionado se refiere a la globalización como un fenómeno con alcance más allá de lo económico que obliga a debatir sobre la coexistencia de diversas culturas en el mundo entero porque ha permitido el encuentro constante gracias al avance tecnológico. Por ende, resulta importante darle un vistazo al concepto de globalización para comprender por qué sirve de premisa fundamental hacia la comprensión de la coexistencia global.

Al hablar de globalización, se identifican como causas principales dos hechos clave: la caída de las barreras comerciales y el auge de las tecnologías de información y comunicación (Deese, 2012; Glenn, 2007; Lechner, 2009). Sin embargo, la aparición del

HISTÓRICAS de este capítulo nos enseña cómo los encuentros entre culturas, acelerados por el avance tecnológico, entre otras causas (incluyendo el azar), son relevantes para el análisis comprensivo.

³⁷ La valoración de contenido de los programas de la UNAOC se realiza en el capítulo II de esta tesis.

³⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Globalization, through its aspects of universality has broader meaning that can cross over states borders and pose challenging circumstances for humanity, while we in the same time can not deny its shared benefits as well*”.

concepto, aunque es un proceso histórico con varias fases³⁹, se puede rastrear desde Martin Heidegger quien, según Scheuerman (2010), fuera el primero en anticipar la coyuntura moderna a la concepción de una globalización. “Todas las distancias en el tiempo y el espacio se están encogiendo. Ahora el hombre durante el transcurso de una noche llega en avión a lugares que anteriormente tomaban dos semanas o meses de viaje” (Heidegger, 1971, pág. 163)⁴⁰. Es consecuencia de la globalización la reducción del espacio, con motivo del avance tecnológico, y la posibilidad de mayor encuentro entre las personas que habitan el mundo. Por otro lado, para Reder (2012) fue GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL quien, al inspirar la lógica de la teoría de sistemas, fundó las bases para un debate sobre globalización.

Una definición de globalización supone comprenderla de manera integral debido a que los acercamientos a ella varían desde lo económico, pasando por lo político, hasta llegar a lo sociológico⁴¹, lo que genera problemas de polisemia y homonimia (Conversi, 2010). Probablemente, el acercamiento más relevante es el referido a la globalización económica, para la cual Ulrich Beck acuña el término globalismo, refiriéndose a “la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo” (Beck, 1998, pág. 32).

La globalización es un hecho que revela también la parcial homogenización de procesos y presupuestos aplicados a diversas facetas de orden económico, social, político, cultural, etcétera; de hecho, “se refiere a los verdaderos retos que son importantes para la sociedad humana” (Ervin & Smith, 2008, pág. 2)⁴². Reder (2012, pág. 10) define globalización como “la intensificación y aceleración de las relaciones transfronterizas en los ámbitos más

³⁹ Reder (2012) indica que la globalización tuvo lugar en varias fases distribuidas a través de la historia, como, por ejemplo, el descubrimiento de América, el Renacimiento, el final del siglo XIX, la Segunda Guerra Mundial, la era de las telecomunicaciones de finales del siglo XX y la Web 2.0 del siglo XXI.

⁴⁰ Traducción por el autor; el texto original dice “*All distances in time and space are shrinking. Man now reaches overnight, by plane, places which formerly took weeks and months of travel*”.

⁴¹ Y no terminan ahí los enfoques de explicación de la globalización. A medida que avanza el desarrollo interdisciplinar de este fenómeno, es claro que ningún otro abordaje ha logrado contemplarlo en su totalidad, en tanto no se integre una multiplicidad de disciplinas para su estudio.

⁴² Traducción por el autor; el texto original dice: “*Globalization refers to real challenges that are important to human society*”.

dispar, como la política, la economía o la cultura”. En la misma línea, Beck (1998, pág. 36) había definido globalización como “*un proceso* (antiguamente se habría dicho: como una dialéctica) que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas”⁴³. Los nuevos espacios que se debaten entre homogenización y diferenciación, gracias a los vínculos adicionales, conforman un *locus* global para la coexistencia humana.

Grueso (2007) observa en la globalización y, especialmente en el globalismo, un riesgo para la diversidad cultural. De hecho, la concepción popular acerca de qué es globalización se confunde a menudo con americanización (Beck, Sznaider, & Winter, 2003; Johnson, 2000; Marling, 2006) y occidentalización del mundo (Martell, 2010; Ritzer, 2011; Scholte, 2005). Sin embargo, es clave reconocer que la globalización también ha sido motor para expandir y preservar las manifestaciones culturales gracias a las tecnologías de información y comunicación y a los movimientos ciudadanos que propenden por la protección de las tradiciones, costumbres, productos, culinaria y, en general, formas de vida ancestrales. La UNAOC no es ajena a estas concepciones de la globalización y sus diferentes efectos en la sociedad.

El alto comisionado para la UNAOC Al-Nasser (2013) anotó que “el proceso de globalización está transformando sociedades, haciéndolas cada vez más diversas e interconectadas. Han surgido vastas oportunidades para el intercambio entre personas y pluralidad de culturas”⁴⁴. El alto comisionado no está afirmando que antes de la globalización no hubiera diversidad, sino que gracias a la globalización, es más fácil experimentar la diversidad en carne propia para cualquier ser humano. Por consiguiente, la UNAOC es una entidad que debate acerca de las ventajas de la globalización, así como de sus desventajas para la coexistencia global, por lo cual es conveniente comprender sus alcances. Bien anotaba Al-Nasser (2014) sobre la globalización que “en términos sociales,

⁴³ Las cursivas y la nota en paréntesis son del texto original.

⁴⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The process of globalization is transforming societies, making them increasingly diverse and interconnected. Vast new opportunities for exchange between different people and plural cultures arose*”.

políticos y económicos, Occidente está dirigiendo la globalización y a la vez se ve amenazado por algunas tendencias derivadas”⁴⁵. La UNAOC (2010) lleva a cabo diferentes programas como el establecimiento del Grupo de Alto Nivel, para “evaluar el impacto de los esfuerzos interculturales, con la visión de abogar más efectivamente por la promoción de las iniciativas de diversidad cultural en la agenda de políticas globales”⁴⁶. En este sentido, la preocupación de la Alianza también tiene sustrato en la comunidad académica al abordar los problemas de la cultura y la interculturalidad desde los programas concretos que desarrolla.

2.2. Cultura e interculturalidad

La definición de cultura ha sido ampliamente debatida, especialmente por la antropología (Baldwin, Faulkner, Hecht, & Lindsey, 2006). Desde el siglo V a.C., los griegos, basados en la analogía al uso del arado en la agricultura, discutían sobre la noción de cultura para indicar que quienes cultivaban su alma (*ψυχή*), podían aproximarse de mejor manera al ideal de un grupo humano, en este caso, el ateniense (Bauman, 2002). Actualmente, se han popularizado definiciones que asemejan la cultura a un conjunto de significados transmitidos por medio de símbolos (Geertz, 1995). Una de las primeras definiciones indicaba que la cultura es “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y cualesquiera otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad” (Tylor, 1871)⁴⁷. Sin embargo, así como fue un primer acercamiento al concepto, la anterior definición ha sido criticada por su indiscriminada referencia a aspectos materiales e inmateriales y, hoy en día, se encuentra ampliamente revisitada, aunque sea de manera intermitente (White, 1982).

Malinowski (1931, pág. 623) define cultura como “una entidad bien organizada que se divide en dos aspectos fundamentales: –un cuerpo de artefactos y un sistema de

⁴⁵ Traducción por el autor; el texto original dice: “*In social, political and economic terms, the West is both driving globalization and yet seemingly threatened by some of its trends*”.

⁴⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “*assessing the impact of intercultural efforts, with a view to advocate more effectively for the promotion of cultural diversity initiatives on the global policy agenda*”.

⁴⁷ Traducción por el autor; el texto original dice “*that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*”.

costumbres”⁴⁸. Más recientemente, Richerson & Boyd (2005, pág. 5) se refieren a la cultura como “información capaz de afectar el comportamiento del individuo que es adquirida entre miembros de la misma especie a través de la enseñanza, imitación y otras formas de transmisión social”⁴⁹. En la definición de cultura, existen puntos de encuentro: la cultura es un producto humano alterno a la naturaleza, transmitida de generación en generación, que nos prepara para la vida con otros seres humanos (Ballesteros, 1962; Martínez, 1997). Para Weber, “‘Cultura’ es un segmento finito de la infinidad de sinsentidos de los procesos del mundo, un segmento sobre el cual los seres humanos confieren sentido y significancia (Weber, 1949, pág. 81)”⁵⁰.

El uso de la palabra cultura para referirse a estos constructos humanos fue mayor a partir de la publicación de la teoría evolucionista de Darwin. Los académicos de la época soportaron en la cultura el hecho mismo de que la humanidad pudiera evolucionar hasta los que es hoy, si bien, IBN KHALDŪN y otros autores del s. XV ya habían hecho uso de la palabra cultura en un sentido similar para referirse al avance humano. Sólo hasta el s. XVII es posible ver un desarrollo concreto sobre el significado de cultura como aquello que nos separa de la naturaleza y hace progresar a la humanidad. Más adelante, durante el s. XIX, la posibilidad de vivir experiencias con grupos humanos diversos que llegó junto al avance técnico abrió la era de exploración cultural, no sin suscitar controversias con motivo de la expansión imperial. Se trató de construir una escala de culturas y clasificar –discriminar– a los grupos humanos de superior a inferior, de acuerdo con su ‘avance moral’, y en concordancia con los esfuerzos taxonómicos de la época heredados del evolucionismo (Muller, 2005)⁵¹.

⁴⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Culture is a well organized unity divided into two fundamental aspects—a body of artifacts and a system of customs*”.

⁴⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*information capable of affecting individuals' behavior that they acquire from other members of their species through teaching, imitation, and other forms of social transmission*”.

⁵⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*‘Culture’ is a finite segment of the meaningless infinity of the world process, a segment on which human beings confer meaning and significance*”.

⁵¹ Lo que a la postre diera origen a la idea de civilización nació como un esfuerzo para justificar las intervenciones de las potencias imperiales en tierras ajenas. Al reducir lo ‘humano’ en aquellas poblaciones oprimidas, se garantizaba el apoyo a las campanas expansionistas, a la barbarie conquistadora y a la conquista extractiva de los territorios.

Para Tatarkiewicz (2004) la cultura tiene que ver más con la experiencia estética que moldea la vida de los seres humanos que con una estructura clasificatoria o diferenciadora entre ellos. Discute, apelando a una crítica histórica, cómo la vida se transforma de acuerdo con la comprensión de la realidad, que se manifiesta al prójimo por medio de productos culturales. Especialmente, se destaca en el autor su pluralismo estético en un medio plagado de sesgos para la comprensión de las actividades conscientes del ser humano. Uno de estos, es la instrumentalización de la cultura para homogenizar y, de alguna forma, controlar a los pueblos bajo una idea de pertenencia e identidad. Según lo afirmado por Baudrillard (1993) la cultura al servicio del poder hacía uso de un conjunto de realidades y símbolos, que no tienen nada que ver entre sí para formar una realidad paralela donde los seres humanos entregan su voluntad. En consecuencia, lo humano, el triunfo de la evolución y el pluralismo de la humanidad dejaban de ser relevantes.

Durante su alocución en Siracusa, Italia, el Alto Comisionado de la Alianza Al-Nasser (UNAOC, 2015) definió cultura como “la totalidad de símbolos materiales, historias, tradiciones, cuerpos de conocimiento oral o escritos, sistemas de creencias, artefactos y valores distintivos de un pueblo que se transmiten de generación en generación”⁵². Pero la idea general de su discurso era debatir sobre la noción de justicia en el marco de la multiculturalidad y la interculturalidad, reivindicando la diversidad, la humanidad y desligando la cultura de los poderes reinantes. Para la UNAOC, el caso de la cultura es su inmensa diversidad y la posibilidad de que entre dos o más culturas haya encuentros a un nivel planetario. La interculturalidad resulta del proceso de enriquecimiento mutuo entre los grupos humanos, cuando hay coexistencia de culturas, aunque las relaciones humanas sean asimétricas. “El uso de la voz intercultural se establece en Europa para idear las sociedades que acogen un gran número de inmigrantes” (Bernal, 2003, pág. 97). De acuerdo con García & Sáez (1998, pág. 36) la interculturalidad implica “una relación de interpenetración cultural, de activa relación entre los miembros de grupos humanos diferentes”. Lo anterior involucra, según de Vallescar (2013, pág. 58), “una deliberada opción por la interrelación

⁵² Traducción por el autor; el texto original dice: “*Culture here is defined as the totality of material symbols, stories, traditions, oral and written bodies of knowledge, belief systems, artifacts, and values distinctive to a people that are transmitted across generations*”.

(acción /comunicación /diálogo) entre personas, grupos o instituciones que pertenecen a culturas diferentes o mantienen señas de identidad más próximas o lejanas entre sí”.

Las relaciones entre las culturas dan origen a una etapa intercultural, en la cual la idea de humanidad entra en tensión, puesto que es tan válida una cultura como la otra, de la misma manera que un ser humano es igual a otro. “La idea de cultura es la perspectiva y espacio de reflexión que han empleado las Ciencias Sociales para pensar la paradoja de la modernidad como problema real de la vida en la sociedad moderna” (Güell, 2008, pág. 58). La anterior afirmación traduce en que el problema de la interculturalidad reside en la coexistencia y el diario vivir de la humanidad donde el relativismo cultural no es una postura válida para las relaciones interculturales y mucho menos lo es el etnocentrismo.

Normalmente, se asume que la cultura está atada a un territorio específico y que la multiculturalidad e interculturalidad, a su vez, refieren al encuentro de los seres humanos en un espacio definido durante un periodo de tiempo preciso –historia– (Augé, 1994). Pero la realidad es que el mundo nunca estuvo dividido en territorios, sino hasta que el ser humano, con sus limitaciones naturales, lo convirtió en un objeto de estudio⁵³. De acuerdo con Augé (1996) la antropología moderna puede ampliar o reducir el espectro de sus observaciones desde minúsculas selecciones, hasta el globo terráqueo completo, sin perder rigurosidad. Bromberger anota al respecto que “algunos enfocan el microscopio sobre lo infinitamente pequeño; otros, para comprender el funcionamiento, se colocan, desde su puesto de observación, lentes de astrónomo, según se considere el terreno como un objeto o como un simple marco de la investigación” (Bromberger, 1987, pág. 68). En consecuencia, es posible hablar también de cultura desde una óptica global, en cuyo interior contiene

⁵³ Estamos presenciando una transformación de la antropología moderna. Al haber tenido origen durante el periodo colonial para el estudio de los grupos humanos ‘alejados’, ante un panorama de globalización que significa el acercamiento, de una u otra forma, de todos los seres humanos, los antropólogos se debaten en una redefinición de su disciplina. Al respecto, anota Augé (1994, pág. 13) que “la conversión de la mirada que supone la elaboración de una historia del presente (para la cual ya no es el pasado lo que explica el presente, sino que es el presente mismo lo que guía una o varias relecturas del pasado) es, por sí misma, si no un objeto para el antropólogo, por lo menos, el signo de que algo importante ha cambiado en una de las cosmologías que el antropólogo puede legítimamente estudiar si se propone tener en cuenta la observación de su propia sociedad o, más exactamente, del conjunto planetario en cuyo interior dicha sociedad encuentra varias de sus referencias esenciales”.

diversas simbolizaciones humanas que nacen, interactúan, se reproducen, se traslapan, se destruyen, convirtiendo al mundo en un mundo intercultural.

Así entendida, la interculturalidad genera un desafío para el encuentro de los seres humanos en un lugar específico, para el mantenimiento de la equidad, la reciprocidad de las relaciones humanas y el entendimiento mutuo entre culturas, sin reducir esto a un problema ético (Panikkar, 2006). Y aunque la definición de cultura sea todavía objeto de debate, el encuentro entre culturas en el mundo o en territorios específicos será innegable mientras se conciertan los significados de cada conjunto de símbolos a los cuales se les denomina cultura (Wimmer & Vericat, 2000). La UNAOC (2016) hace propio el desafío mencionado y desarrolla programas como el Premio de Innovación Intercultural y Líderes Interculturales para que los encuentros entre culturas resulten productivos. Gómez y Hernández (2010) afirman que todas las relaciones que las culturas tienen entre sí son de naturaleza intercultural, mientras que, para Medina, Rodríguez & Ibáñez (2005), las relaciones interculturales son aquellas mediadas por el interculturalismo, es decir, el interculturalismo es condición y vía para la interculturalidad.

Por su parte, Luna (2007) invita a desprenderse del concepto importado conocido como ‘interculturalismo’ y a construir una agenda intercultural latinoamericana de carácter plural. De hecho, el término interculturalidad acuñado en Latinoamérica no cuenta con una traducción directa al inglés y su difusión oficial entre las escuelas anglosajonas es reciente (Solano, 2013). Aman (2014) diferencia el término *interculturality*, que parte de la separación *a priori* de las culturas, de interculturalidad en el sentido latinoamericano, que implica la necesidad de reconocimiento por parte del Estado de diferentes grupos humanos para el establecimiento de relaciones interculturales, es decir, implica un propósito anti-colonial. Mignolo (2007) también aporta en este debate: afirma que la interculturalidad, como proyecto de liberación, es ‘pluriversal’ y permite complementar las definiciones europeas y norteamericanas que hacen alusión al mismo hecho, pero en diferente contexto socio-cultural.

No se debe confundir la interculturalidad con la multiculturalidad, pues representan dos estados diferentes del encuentro cultural. De acuerdo con la UNAOC (2010, pág. 1) “uno de los principales retos de crear lazos entre culturas y hacerlas completamente partícipes de la sociedad es la inequidad de status entre los diferentes grupos culturales. En la mayoría de sociedades multiculturales, algunos grupos tienen mayor status mientras otros son vistos como ‘poco sofisticados’, ‘retrógrados’ o ‘primitivos’”⁵⁴. En este sentido, desde el primer Foro Global de la Alianza de Civilizaciones (UNAOC, 2008), la entidad plantea que la formación de las sociedades debe trascender de una fase multicultural hacia una fase intercultural y, especialmente, de entendimiento y coexistencia pacífica.

Para esclarecer la diferencia frente al concepto interculturalidad, se denomina multiculturalidad a la existencia de diversas culturas en el mundo, es decir, de diversidad cultural, que implica el uso compartido de los espacios como realidad de la globalización (Almada, 2006; Maldonado, 2010). Sin embargo, en línea con Augé (2015)⁵⁵, es posible afirmar que la diferencia anterior está apegada a categorías de análisis obsoletas porque, gracias a la globalización, difícilmente podremos diferenciar los límites entre las culturas del mundo y, más bien, todas las culturas serán interculturales, donde habrá grupos humanos más interculturales y otros no tanto. Para incrementar la dificultad, existen tantas culturas como grupos humanos haya: “La palabra «cultura» se emplea para dar cuenta de diferencias aparentes entre comunidades de gentes (temporal, ecológica o socialmente discriminables, diferenciables)” (Bauman, 2002, pág. 118). Debido a lo anterior, el estudio de la cultura debe cambiar o, de lo contrario, cada grupo humano podrá imponer su propio

⁵⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*One of the major challenges in building bridges between cultures, and involving all fully in society, is the inequality of status between different cultural groups. In most multicultural societies, some groups have higher status while others are seen as “unsophisticated”, “backward” or “primitive”.*”

⁵⁵ Augé (2015, pág. 14) afirma que “las categorías de tiempo y espacio a las que estamos acostumbrados ya no son operativas, y algo del vértigo que nos inspiran las explosiones de astrofísica puede resonar en nuestra percepción de la historia humana”. Por ende, prefiero pensar que la cultura se asimila más a una serie de conjuntos difusos que se esparcen alrededor de la Tierra. Consecuentemente, un individuo puede pertenecer parcialmente a varias culturas, al mismo tiempo, independiente del espacio donde se encuentre y en función de su condición humana. Esto es, inspirado en la Teoría de Conjuntos Difusos pronunciada inicialmente por Zadeh (1965) y ampliamente aceptada en la matemática. Es necesario considerar nuevas categorías para los nuevos desafíos de la humanidad, inspiradas en otras áreas del saber.

conjunto de diferencias que lo hacen disímil a otros, a sabiendas de que las culturas son difícilmente comparables al nivel micro (Kuper, 2001).

Ahora bien, la multiculturalidad habla de la yuxtaposición de culturas en un mismo espacio físico, normalmente definido de forma específica, que configura una sociedad multicultural (Touraine, 1995). Se refiere a lo mismo que el concepto de pluriculturalidad, el cual está definido como "las situaciones de hecho en las que coexisten pueblos y culturas diversos. Bajo esta acepción, se trata de términos factuales en la medida que son también descriptivos, porque describen un aspecto de la realidad social de nuestro país, de otros países y del mundo" (Olivé, 2004, pág. 22). La multiculturalidad se diferencia de la diversidad cultural porque acota el espacio en el cual se da el encuentro cultural para efectos políticos (Sartori, 2001). En otras palabras, la multiculturalidad habla de un espacio político reducido y definido, mientras que la diversidad cultural puede ser referirse a la totalidad del espacio disponible para la especie humana donde se exterioriza la cultura —o las culturas—. Esto no significa que la coexistencia de varias culturas en un espacio sea pacífica o igualitaria, sino más bien, *de facto* (Stavenhagen, 2006).

Para superar esta fase de coexistencia *de facto* en un lugar específico, la UNAOC se identifica con prácticas gubernamentales de multiculturalismo. Durante el foro UNAOC de Río de Janeiro, la panelista peruana de la Sesión Temática 6: Derechos humanos, ética y conflicto, Olenka Ochoa (2010, pág. 2) afirmó que “la coexistencia multicultural no es posible si se desarrolla en ambientes de violencia o exclusión”⁵⁶. En el mismo sentido, JORGE FERNANDO BRANCO DE SAMPAIO, anterior Alto Comisionado para la UNAOC, resaltó la necesidad de que el multiculturalismo fuera una política estatal (Sampaio, 2010). Ochoa complementa esta idea afirmando que “el multiculturalismo es un desafío para la coexistencia para la democracia en paz, para la gobernanza”⁵⁷ (Ochoa, 2010, pág. 2). De

⁵⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Multicultural coexistence is not possible if it develops in environments where there is violence and exclusion*”.

⁵⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*This multiculturalism is a challenge for coexistence for democracy for peace, for governance*”.

acuerdo con Beuchot (2005, pág. 13) “se llama multiculturalismo al fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo, y en la mayoría de países”.

Según Cortina (2005a, pág. 178) “el multiculturalismo consiste en un conjunto variado de fenómenos sociales, que derivan de la difícil convivencia y/o coexistencia en un mismo espacio social de personas que se identifican con culturas diversas”. Algunas de las dificultades para la convivencia resultan de la comprensión del concepto de multiculturalismo en tanto que dominación de unos grupos minoritarios bajo un estado multicultural (Sartori, 2001). Desde esta perspectiva, el multiculturalismo es producto de procesos históricos poscoloniales, donde el reconocimiento de diferentes identidades étnicas resultó importante para la construcción de los países (Gutiérrez, 2006). También se entiende como multiculturalismo “una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación” (Touraine, 1995, pág. 15).

La principal característica del multiculturalismo es la existencia de un proyecto político, cuyo objetivo es la coexistencia justa, equitativa y pacífica de diversas culturas en un mismo territorio (Salcedo, 2001; Velasco & Bermejo, 1999). Al respecto, se destacan las políticas del reconocimiento (Taylor, 1992), de la diferencia (Young, 1990; Walzer, 1997) y las propuestas de ciudadanía multicultural para el reconocimiento de los derechos civiles en igualdad de condiciones para las minorías étnicas en un territorio (Cortina, 2005a; Kymlicka, 1996). De acuerdo con Song (2014) el proyecto político del multiculturalismo es motivado por el reclamo de auto-determinación de las minorías y deriva en los derechos de grupos diferenciados (Mitnick, 1966)⁵⁸.

Velasco & Bermejo (1999, pág. 8) hacen uso del término multiculturalismo para “designar una situación social ya existente caracterizada por la pluralidad y heterogeneidad de tradiciones, formas de vida y códigos culturales en el seno de una misma sociedad”. Pero también critican la polisemia que se genera en su utilización, proveniente de la difícil

⁵⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*group-differentiated rights*”.

definición del término cultura y, en este sentido, es necesario desprenderse de cualquier esencialismo para obtener un mejor acercamiento al fenómeno (Modood, 1998). Por esta razón, se buscan enfoques con mayor alcance analítico y normativo; uno de estos es el denominado interculturalismo (Bouchard, 2011; Cruz, 2013; Taylor, 2012). “El interculturalismo es un término mejor para describir la porosidad de las culturas” (Bernasconi, 1998, págs. 289-290).

Beuchot (2005) afirma que son preferibles los términos pluralismo cultural e interculturalidad para evitar los problemas relativos a las políticas del multiculturalismo, es decir, los ejercicios de poder y dominación. Según Bouchard (2011) las democracias occidentales que siguen políticas interculturales, denominadas interculturalismo, cuentan además con la formación de un *pluralist mindset*, que desarrolla cierta sensibilidad ante las diferencias y descarta la discriminación de las minorías.

Para Meer & Modood (2012) el interculturalismo todavía no ofrece una respuesta política que pueda opacar al multiculturalismo, por encima de los ideales que comparten de equidad, justicia e igualdad de condiciones entre culturas. A su vez, Levrau & Loobuyck (2013) afirman que el interculturalismo no debería remplazar al multiculturalismo, sino complementarlo. Lentin (2005) advierte que, en muchos casos, multiculturalismo e interculturalismo son diferentes palabras para referirse a lo mismo: “cómo integrar las diferencias y así contener los problemas que se puedan generar” (2005, pág. 16)⁵⁹.

2.3. Identidad

Las mencionadas diferencias entre culturas dan pie a la idea de identidad. Este concepto se refiere a la capacidad de un objeto de calificarse como semejante a otro, ya que comparten propiedades que los hacen de alguna forma similares (Noonan & Curtis, 2014). Tal capacidad y el objeto referente varían en el tiempo y el espacio, resultando en la contingencia *a posteriori* de la identidad (Kripke, 1980). A diferencia de la idea de

⁵⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “how to ‘integrate’ difference and curb the problems that it may lead to”.

identidad de las cosas o identidad numérica, en la identidad de las personas se circunscriben los inconvenientes de la percepción del mundo, de uno mismo y de la construcción social de la realidad (Hernando, 2002). Por ende, la identidad del ser humano es inseparable de la noción de cultura, en cuanto esta transmite los códigos que implica la participación en una sociedad o en otra (Giménez, 2004). Cuando se habla de identidad de una persona, se hace alusión a quién es esa persona, por encima de qué identidad tiene (Heidegger, 1988). La noción de identidad se dedica más a definir los procesos de construcción de las identidades y las relaciones entre éstas, por encima de describir detalladamente cada una, dada su gran diversidad (Cerulo, 1997; Guiot, 1977; White, 2002; Woodward, 2004).

Según Giménez (2004, pág. 85) “la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”. La identidad se forja por medio de procesos humanos, en cuanto se comparan unas personas con otras para establecer similitudes y diferencias, haciéndola un concepto social (Burke & Stets, 2009). Para Jenkins (1996, pág. 4) la identidad social se refiere a “los medios por los cuales los individuos y las colectividades se distinguen en sus relaciones sociales de otros individuos y colectividades”⁶⁰.

En consecuencia, aunque la raíz latina de la palabra identidad –*idem*– signifique igualdad, los procesos de su construcción involucran necesariamente procesos de diferenciación (Lawler, 2008). Conolly (2002) afirma que la identidad del individuo, –una idea pasional–, genera diferencias con los demás complicando las tareas o deberes del ser humano en la sociedad. La separación de unos grupos y otros conlleva entonces un problema ético en los procesos de construcción de identidad, especialmente cuando esta se refiere a grupos políticos (Appiah, 2005; Eagleton, 2009).

⁶⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the ways in which individuals and collectivities are distinguished in their social relations with other individuals and collectivities*”

La perspectiva multicultural considera que las identidades aparecen como resultado de una evolución histórica, de elecciones políticas y económicas y, sobre todo, de interacciones continuas con otras entidades presentes en el espacio social. Sin embargo, hay que señalar que el esencialismo se puede dar tanto en posturas monoculturales como multiculturales (Rodrigo, 1999, pág. 51)

La imposición de identidades y la opresión de grupos identitarios que como minoría reclaman su reconocimiento por parte del Estado, se ha tornado en un problema central de la ciencia política (Bauman, 2004; Butler & Spivak, 2007). Sumado a ello está la posibilidad de que una persona se adjudique no una, sino varias identidades. Esto implica una complejidad mayor para trazar puentes entre las distintas identidades, ya que, como tales, sus bordes son difusos y tener la misma identidad no implica acuerdo en las visiones del mundo, de las personas o de los entornos socio-culturales (Shoemaker, 2006).

2.4. Civilización

El ejercicio de la identidad con relación a la cultura permite que las visiones del mundo se agrupen bajo ideales socio-culturales enmarcados en el concepto de civilización. La palabra civilización tiene su origen en el latín *civis*, cuyo significado es ciudadano. Usos anteriores del concepto pueden ser rastreados hasta la Antigua Grecia, quienes consideraban su cultura como algo excepcional. Posteriormente, la palabra fue rescatada en los siglos VII y VIII d.C. para denominar al grupo de personas que recibían una educación al estilo de la realeza y se asentó en el seno de las costumbres señoriales de las cortes francesas en el siglo XVIII d.C. para referirse a los nobles más cultos (Osborne, 2007). Debido a su estrecha relación con el concepto de cultura, el término civilización ha sido erróneamente usado como sinónimo, pero su verdadero significado tiene origen en las élites alemanas quienes diferenciaban entre ambos procesos conscientes de formación del yo (*bildung*) donde civilización fuera considerada un bien mayor (Martínez, 1997).

Para la UNAOC, el concepto de civilización es un fundamento principal de sus programas de intervención. Su visión de las civilizaciones se deriva principalmente de los planteamientos de Samuel Huntington (2007) plasmados en su libro EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES Y LA RECONFIGURACIÓN DEL ORDEN MUNDIAL. Para Huntington (2007)

una civilización es el destino final de una cultura o, en otras palabras, el estado más avanzado de una cultura. Pero también afirma Huntington (2007) que las identidades culturales y religiosas agrupadas dentro de las civilizaciones serán los principales focos de conflicto del siglo XXI. Hasta este punto, la relación entre civilización y cultura es difusa puesto que ambos conceptos guardan similitudes, pero su definición se hace relevante para comprender el papel de la Alianza⁶¹.

En su libro *EL PROCESO DE LA CIVILIZACIÓN*, Norbert Elías (1997) diferencia los términos cultura y civilización. Para hacerlo, contrasta la visión franco-inglesa, cortesana, con la visión alemana, descendiente del *bildung*, durante el siglo XVIII d.C., registrando como punto de encuentro que para la constitución de una civilización es necesario el establecimiento de normas racionales y precisas. Huntington concuerda con Elías, para quien civilización “se refiere a un proceso o, cuando menos, al resultado de un proceso; se refiere a algo que está siempre en movimiento, a algo que se mueve de continuo hacia «delante»” (Elias, 1997, pág. 56). Estas diferencias entre cultura y civilización suponen que la voluntad humana que promueve este proceso se configura como el principal diferenciador entre ambos.

Los procesos de civilización pueden diferenciarse de los procesos culturales porque superan el carácter natural de estos al imponer constricciones sociales, relaciones de interdependencia y control de las expresiones de violencia (Ampudia, 2010, pág. 92). “Las situaciones de interrelación social se presentan en constante movimiento a la vez que los códigos de conducta de los individuos se orientan en la dirección de cambios en el equilibrio entre las formas de control externo y las formas de autocontrol” (Leão, 2011, pág. 103). Estos sistemas de comportamiento y códigos de conducta son lo suficientemente

⁶¹ Esto significa también que las culturas no entran en conflicto, sino que responden a un flujo natural del terreno, como lo haría un río al descender desde su nacimiento hacia su desembocadura, arrasando o nutriendo lo que lleve al paso. De otro lado, las civilizaciones entran en conflicto cuando la voluntad del hombre interviene o, siguiendo la misma metáfora, cuando el ser humano desvía el cauce del río a su antojo. La idea de que un ente abstracto, como una civilización, que no posee estructuras autónomas de pensamiento racional, pueda entrar en conflicto implica una gran complejidad en la comprensión de los conflictos actuales y es muestra clara de las tensiones en las relaciones Islam-Occidente.

variados para que las relaciones entre civilizaciones sean tensas. Asimismo, tienden a concretar generalizaciones que causan malestar entre los grupos humanos identificados con una cultura, puesto que las visiones del mundo también son diversas.

2.5. Pluralismo

A la existencia de una diversidad de acercamientos y respuestas frente a una cuestión, tales como “conceptos, visiones científicas del mundo, discursos, puntos de vista, etc.” (Mason, 2011), se denomina pluralismo. Según Lassman (2011) el concepto de pluralismo ha sido tratado por dos corrientes académicas: desde el liberalismo, que lo entiende como la posibilidad de escoger entre diversos bienes, y desde el existencialismo, que evalúa las consecuencias de esta escogencia y que deriva en pluralismo profundo. Asimismo, afirma que la idea de pluralismo es central en el debate de los científicos políticos, especialmente en la forma de pluralismo de valores (*value pluralism*) (Lassman, 2011). Cabe anotar que la UNAOC (2014a) se denomina a sí misma como una entidad plural que promueve valores compartidos.

El pluralismo de valores está definido como la existencia de “una pluralidad de valores, todos ellos fundamentales y autoritativos que, de alguna manera desconcertante, están en conflicto”⁶² (Skorupski, 1996, pág. 101). Se atribuye el origen de esta idea a la obra de Isaiah Berlin titulada DOS CONCEPTOS DE LIBERTAD Y OTROS ESCRITOS, en la cual, se distancia del monismo y del absolutismo en la definición de los valores para hacer una crítica a la idea de libertad, separándola en libertad negativa y libertad positiva (Berlin, 2005). No obstante, conviene separar la idea de pluralismo de valores de la idea de pluralismo moral. Pluralismo de valores es equivalente a pluralismo político, ya que el término ‘valor’ no asume ninguna posición acerca de su propio significado y se ocupa de los sistemas de valores sobre los cuales se edifica una sociedad. En cambio, el pluralismo moral trata acerca de las posibilidades axiológicas de diversas comprensiones del concepto de valor, como, por ejemplo, varias posibles maneras de definir bondad (Mason, 2011).

⁶²Traducción por el autor; el texto original dice: “*there is a plurality of values, all of them fundamental and authoritative and yet, in some genuinely disconcerting way, in conflict*”.

Hoy el significado de la palabra [pluralismo] está cambiando de un locus existencial sociológico a uno metafísico que nos ayuda a descubrir sus raíces. El pluralismo hoy es un problema existencial humano que genera cuestionamientos sobre cómo vamos a vivir nuestras vidas en medio de tantas opciones. El pluralismo ya no es el antiguo texto de escuela que cuestiona sobre el Individuo y los Demás; se ha convertido en un dilema concreto del día a día ocasionado por el encuentro de visiones del mundo y filosofías mutuamente incompatibles. Hoy se ve el pluralismo como la pregunta práctica sobre la coexistencia humana planetaria (Panikkar, 1995, pág. 56)⁶³

El pluralismo de valores tuvo una importante influencia en la teoría política, especialmente en el liberalismo (Galston, 2002) y, de esta manera, se ubica como un problema central del pensamiento político contemporáneo (Hudelson, 1999). Ahora bien, el paso a la esfera de lo político implica que quien acepte que su base argumental para la configuración de la sociedad y su gobierno tiene al menos una posibilidad de ser debatida contra otras ideas se puede acercar al pluralismo político (Conolly, 2005). Para Walzer (2004) el pluralismo es una condición necesaria para el establecimiento de una justicia igualitaria. Hoyos (2012) advierte que el pluralismo es necesario para el establecimiento de un Estado intercultural democrático, lo que nos lleva a la idea de pluralismo cultural. El pluralismo cultural –con un marcado acento político– es comprendido como “el espacio configurado entre las instituciones políticas del Estado y la dinámica reivindicativa de la «sociedad civil»” (Colom, 1998, pág. 24).

Según Fernandois (2008) el pluralismo cultural consta de cuatro características: en primer lugar, requiere la comprensión meticulosa de la cultura; en segundo lugar, la evasión de juicios apresurados; tercero, el conocimiento propio para acercarse a otras culturas y; cuarto, la necesidad permanente de aprendizaje. De esta manera, se espera que el pluralismo se aleje del etnocentrismo que privilegia el valor de una cultura sobre otras, para acercarse al relativismo cultural que “entrañaría el valor igual de todas las culturas” (Valdés, 2007, pág. 133).

⁶³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Today the meaning of the word [pluralism] is shifting from a sociological and metaphysical to an existential locus, which helps us discover its roots. Pluralism is today a human existential problem which raises acute questions about how we are going to live our lives in the midst of so many options. Pluralism is no longer just the old schoolbook question about the One and the Many; it has become a concrete day-to-day dilemma occasioned by the encounter of mutually incompatible worldviews and philosophies. Today we face pluralism as the very practical question of planetary human coexistence*”.

3. PREMISAS HISTÓRICAS

Además de los desafíos intelectuales planteados en el numeral anterior, la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas tuvo origen en las realidades históricas de sus proponentes, España y Turquía, por lo que cabe indagar acerca de los antecedentes que la hicieron una propuesta realista en un momento determinado. Específicamente, el llamado del presidente español, JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ ZAPATERO, el 21 de septiembre de 2004 ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas responde a varias causas que conforman estas premisas, entre ellas: históricas. Aunque todo el continente europeo da cuenta de múltiples interacciones culturales, el territorio español es sin duda uno de los más influenciados por el encuentro con el Islam, asunto primordial en la agenda de trabajo de la UNAOC. Durante más de siete siglos, se asentaron los musulmanes en la península ibérica dando vida a ricas herencias culturales.

Mientras tanto, el Islam hizo su avance en el territorio de la actual República de Turquía donde el Imperio Bizantino, heredero de Roma, dominó su espacio peninsular desde el siglo VIII a.C. llegando hasta el valle del río Indo y todo el norte de África. Pero a partir del 632 d.C., con la muerte del profeta MUHAMMAD y el desgaste de Constantinopla debido a la guerra con el Imperio Sasánida (Persa), los árabes aprovecharon la ventaja para expandir sus territorios rápidamente, gracias a su caballería ligera, en contra de la cual las pesadas tropas bizantinas nada tenían para hacer. Hacia 636 d.C., los árabes habían tomado Boshra, Damasco y Jerusalén, expandiendo con cada victoria la religión musulmana. Pronto, estarían asediando Constantinopla, capital del imperio, nombrada así en honor de CONSTANTINO I, emperador de Roma, quien la reconstruyera en 330 d.C.

A partir del siglo VII, la historia de España y Turquía se vería marcada por el continuo encuentro entre musulmanes y cristianos. No obstante, una diferencia los marcaría para siempre: hacia finales del siglo XV, el Islam se consolidó en Turquía, mientras el Cristianismo lo hizo en España. Para dicho momento, las tropas del Sultán Turco Otomano MOHAMMED II tomaron Constantinopla, dando final al Imperio Bizantino el 29 de mayo de

1453 d.C.; y separados por tan sólo 39 años, el 2 de enero de 1492 d.C., los Reyes Católicos ISABEL I DE CASTILLA y FERNANDO II DE ARAGÓN derrotaron el último bastión musulmán en Granada.

Es notable la influencia mayoritaria de estas interacciones hasta nuestros días, sin desconocer que cristianos y musulmanes no fueron los únicos grupos humanos que se asentaron en ambos territorios. Ahora mismo, en pleno siglo XXI, los hechos terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos han devuelto relevancia al debate sobre las relaciones entre el Islam y Occidente. Adicionalmente, siendo Madrid, capital española, escenario de un atentado terrorista el 11 de marzo de 2005 atribuido a grupos extremistas islámicos, y Turquía, una nación resultante del continuo encuentro entre el Islam y el cristianismo (ortodoxo), no cabe duda de que el llamado a constituir una Alianza de Civilizaciones está fuertemente sustentado en su propia historia. Sin embargo, esto no significa que otros territorios no encuentren beneficiosa esta Alianza y los programas que ella implementa.

Para ilustrar de mejor manera las premisas históricas que dan origen a la UNAOC, se presenta a continuación un compilado acerca del encuentro entre pueblos islámicos y cristianos en los territorios de las actuales España y Turquía, desde la muerte del profeta MUHAMMAD en 632 d.C. hasta la reconquista de Granada en 1492 d.C. Es, en esencia, el encuentro de tres penínsulas, Anatolia, Arabia e Iberia, entrelazadas por la fe y el deseo de poder de dos grupos humanos, cuyo relacionamiento dejaría su legado hasta nuestros días.

3.1. La toma de tierras en la península ibérica⁶⁴

En el año 711 d.C., llegan los primeros invasores musulmanes a la península ibérica, quienes desde 710 d.C. ya habían llevado a cabo suficiente trabajo de exploración al mando de TARIF IBN MALIK (Segura, 2011). Su proyecto expansionista había dado frutos en el Medio Oriente y el Norte de África y ante el poco atractivo de cruzar el desierto del Sahara hacia el sur, y habiendo conseguido suficiente poder naval tras la caída de Alejandría en 642 d.C. y Cartago en 698 d.C., miran hacia el norte en busca de riquezas y nuevos territorios (Collins, 2004). Cruzando el estrecho de Gibraltar, TARIQ IBN ZIYAD arriba con un ejército de 7.000 musulmanes, en su mayoría bereberes, reforzado al poco tiempo con 5.000 más. Poca resistencia encuentra el extranjero, dado que el agotado Imperio Visigodo que gobernaba el territorio español para la época se enfrentaba con los vascones al norte (Íñigo, 2010).

El encuentro entre el rey RODRIGO (*RUDERICO*) y las primeras tropas invasoras derivó en una humillante derrota para los visigodos, la muerte del regente y la posterior caída de Toledo y Córdoba (Íñigo, 2010). En realidad, el agotamiento del Reino Visigodo a la llegada de los musulmanes se manifestaba en múltiples intrigas que buscaban la caída de RODRIGO. Entre otros, los historiadores discuten todavía sobre la posibilidad de una traición por parte del regente de la ciudad de Ceuta, JULIÁN, en contra de RODRIGO como venganza personal por una deshonra que el mismo rey habría asestado contra su hija (Collins, 2004). No obstante, las versiones más aceptadas coinciden en que el trono que el rey WITTIZA dejaba a su muerte se vio disputado por RODRIGO y AGILA II, lo que llevó a una guerra civil; sin embargo, los datos históricos parecen contradecirse en ciertos aspectos, como, por ejemplo, acerca de la existencia de descendencia de WITTIZA. Al respecto, Wenceslao Segura indica que “los dos instrumentos básicos en la investigación histórica (los

⁶⁴ Con el propósito de guiar esta historia, se enfocaron esfuerzos en reseñar la toma de posesión de tierras en ambos sitios geográficos, es decir, Anatolia e Iberia. El concepto de toma de tierras ha sido utilizado para exponer el desarrollo de los Estados europeos y el derecho de gentes pre-global, que era esencialmente terrestre. Schmitt (2002, pág. 31) configura así el *nomos* o “primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio” o “la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de ordenación política, social y religiosa” (2002, pág. 36).

documentos y la arqueología), están ausentes en los años claves del inicio de la invasión musulmana” (2011, pág. 94).

Para el año siguiente, 712 d.C., el *wali* (gobernador) de *Ifriqiya*, MUSA IBN NUSAYR, acompañado de 18.000 unidades, casi todos árabes, doblegaron las actuales ciudades de Sevilla, Mérida y Zaragoza. A su llegada comenzó un movimiento de conversión al Islam, rendición, expulsión y negociación con los cristianos que para el año 715 d.C. culmina con la conquista completa de la península ibérica (excepto Galicia y Asturias). Córdoba se erige como capital árabe en España en 717 d.C., cuyo territorio peninsular fuera gobernado por un *wali* quien rendía pleito al Emir de *Ifriqiya*, y éste, a su vez, al Califa Omeya de Damasco. El nuevo territorio fue bautizado Al-Ándalus (Íñigo, 2010).

Durante sus primeros años de existencia, Al-Ándalus se vio agitado por múltiples revueltas de cristianos y bereberes que fueron relegados a territorios menos fértiles en favor de los árabes. Ante dicha situación, muchos de los últimos regresaron a África, pero unos pocos se alzaron en contra de sus hermanos musulmanes. Esto impulsó a que, en 741 d.C., el gobierno andalusí solicitara refuerzos al Califato Omeya⁶⁵, acudiendo entonces en su apoyo tropas sirias, quienes, después de apaciguar las revueltas, erigen a su jefe KALBI como gobernador. Entonces, la repartición de tierras estuvo a favor de los sirios por encima de los árabes generando nuevas tensiones por el trato diferenciado (Íñigo, 2010).

Los omeyas habían tomado el poder en 661 d.C. cuando MUHAWIYYA IBN ABI SUFIÁN subió al trono y trasladó la capital del imperio desde Bagdad hacia Damasco (Hourani, 2010). Durante su reinado, los proyectos expansionistas fueron acompañados de cambios

⁶⁵ La noción de califato encubre complejos procesos sociales y políticos de los inicios del Islam. Refiere a la consolidación en el poder de diferentes gobernadores entre quienes se hacían llamar herederos del Profeta y otras tribus que tomaron los territorios musulmanes en la península arábiga. Sirve como concepto de cohesión para todo el pueblo musulmán y fuente del derecho al mismo tiempo. También ha servido para justificar luchas contra amenazas extranjeras y grupos opositores musulmanes. Para comprender mejor el concepto sugiero revisar la siguiente literatura: Châtelet, F. & Mairet, G. (eds.). (2008). Historia de las ideologías. De los faraones a Mao. Madrid: Ediciones AKAL; Karsh, E. (2007). Islamic imperialism. A history. Tatton: Yale University Press; y Pastor, R. et al. (1991). Estructuras y formas de poder en la historia. Salamanca: Universidad de Salamanca.

que marcarían la historia de Al-Ándalus. En primer lugar, se promovió la construcción de edificaciones monumentales, como la mezquita de Córdoba. En segundo lugar, se instauró el árabe como idioma administrativo y, por ende, su cobertura se amplió. Además, se acuñaron monedas sin rostros, únicamente con palabras en árabe que hacían referencia a la grandeza de Alá (Hourani, 2010). Aunque su periodo de califato fue exitoso, en 732 d.C. sufrieron una importante derrota en la Batalla de Poitiers a manos de CARLOS MARTEL, quien, a la postre, heredaría a su nieto CARLO MAGNO el Imperio Carolingio. Esto significó una barrera para la penetración del Islam hacia Europa (Íñigo, 2010).

El Califato Omeya llegaba a su ocaso hacia 749 d.C., dada la presión de diferentes dinastías musulmanas que reclamaban el poder, las guerras contra los bizantinos que cerraron las rutas comerciales en el Mediterráneo y las dificultades generadas por la heterogeneidad de las poblaciones en el territorio. Los descendientes de AL-ABBAS, tío del profeta, se hicieron al poder al proclamar a ABUL ABBÁS AL SAFFÁ como Califa iniciando la dinastía abasí con capital en Bagdad (Hourani, 2010). Durante esta sucesión, se persiguió a los Omeyas, razón por la cual ABD AL-RAHMAN IBN MUHAWIYYA, joven príncipe Omeya, arriba a *Ifriqiya* alrededor de 750 d.C., escapando del asedio de los abasíes (Íñigo, 2010).

Desde *Ifriqiya*, el joven príncipe encontró apoyo en la península ibérica, gracias a los refuerzos sirios que habían sido enviados anteriormente y a algunos yemeníes. Con ellos, se alía para emprender una campaña militar por medio de la cual, a la postre, toma el territorio Ándalus y funda el Emirato Omeya en 756 d.C. Sin embargo, la gran división entre *qaysíes*, yemeníes, sirios, bereberes, muladíes, mozárabes, cristianos y judíos, que en algún momento convivían en Al-Ándalus, sumado a las incursiones de CARLOS MARTEL en tierras hispánicas desde el nororiente, hicieron de la dinastía Omeya Andaluza un periodo de constante turbulencia (Íñigo, 2010).

Abundaron los opositores, como MUSA IBN MUSA IBN QASI, quien, en 842 d.C., se auto corona tercer Rey de España, convirtiéndose en un obstáculo para el Emirato Omeya, junto con otros grupos como el del muladí UMAR IBN HAFSUN, cuya rebelión en 880 d.C. logró

humillar a los regentes árabes (Íñigo, 2010). Por otro lado, las incursiones cristianas lideradas por el Reino de Asturias fueron constantes hasta la deposición de ALFONSO III EL MAGNO en 910 d.C. quien había expandido sus territorios hasta el Río Duero e instaurado un proceso de repoblación constituida por mozárabes, luego de la cual comienza un complicado proceso de sucesión que desemboca en guerra civil. El Reino de Asturias adquiere en ese momento el nombre de Reino de León, cuya capital se ubicaba en la ciudad con el mismo nombre y estaba dividido en tres regiones aliadas al rey SANCHO GARCÉS I DE PAMPLONA (Collins, 2012).

Luego, la coronación de ABD AL-RAHMAN III en 912 d.C. representó el apaciguamiento parcial de las revueltas en Al-Ándalus. El nuevo emir reúne un ejército de esclavos mercenarios europeos y asesta importantes derrotas a los renovados reinos leoneses y castellanos. Por ejemplo, en 920 d.C. los leoneses aliados con Pamplona caen en la batalla de Valdejunquera y así terminan, al menos por un tiempo, los hostigamientos cristianos en Al-Ándalus. Los tributos o *parias* fluyen ahora desde el norte cristiano hacia las arcas árabes en el sur (Íñigo, 2010).

Poco antes de esta derrota, el Reino de León había trasladado su capital desde Oviedo hacia León en 910 d.C. Desde allí, planeaban expandir sus territorios hacia el sur, hasta la caída en Valdejunquera. Pero dados los hechos, alrededor de 940 d.C. se firmó un tratado de paz con el Califato de Córdoba, que ABD AL-RAHMAN III instauró en 929 d.C. luego de auto proclamarse Califa. A su juicio, la amenaza que representaba la expansión de la dinastía Fatimí en el norte de África lo obligó a tomar esta decisión. Comenzó entonces el Califato de Córdoba separado del dominio árabe y un periodo de intercambio, militar, financiero y cultural entre Califas y Reyes (Collins, 2012).

La relativa calma finaliza en 976 d.C. tras la muerte de AL-HAKAM II, hijo de ABD AL-RAHMAN III, quien falleció en 961 d.C. Entonces asciende al trono HISHAM II, un joven con tan sólo 11 años. Su madre, la princesa SUBH, influye en la cesión de poder a favor de AL-MANSUR BILLAH, luego conocido como ALMANZOR, quien había ganado el respeto en la

corte de AL-HAKAM II (Íñigo, 2010). A partir de 978 d.C., el nuevo regente de Córdoba comienza campañas para retomar el territorio cristiano hasta 1002 d.C., cuando muere, llevando en la cuenta más de 50 expediciones.

Tras 20 años de sucesión de califas, en 1031 d.C. se disuelve el Califato Omeya de Córdoba y nacen los reinos de Taifas en virtud de criterios étnicos, esto es, agrupando bereberes, eslavos y árabes. Esto permitió la expansión de los territorios cristianos y nuevas alianzas alrededor del pago de los parias. Toman protagonismo las coronas de Castilla y León al oeste y de Aragón (anexado a Cataluña) al este. Hacia 1085 d.C. Toledo cae en poder de ALFONSO VI, Rey de Castilla y León, razón por la cual, AL-MUTAMID, soberano de Sevilla, solicita el apoyo de los Almorávides, quienes acuden a su refuerzo bajo el mando de YUSUF IBN TASUFIN (Íñigo, 2010).

Los ejércitos almorávides derrotan a ALFONSO VI en Sagradas en 1086 d.C., tras lo cual, regresan al África. Pero, en 1090 d.C. YUSUF IBN TASUFIN y su ejército regresan a la península y, en pocos años, establecen el califato almorávide. No obstante, las grandes diferencias entre los reyezuelos que ostentaban algún poder en cada región generaron la caída del régimen almorávide y un segundo periodo de reinos taifas (Íñigo, 2010). Al-Ándalus no fue el único territorio que los almorávides perdían, un nuevo movimiento nacido al sur de Marruecos amenazó todas sus posesiones y en 1162 d.C. los almohades llegaron a la península. Hacia 1172 d.C., habían conseguido la reunificación del territorio (Collins, 2012).

Tras el triunfo almohade en 1195 d.C. sobre ALFONSO VII en la Batalla de Alarcos, los reinos cristianos se vieron forzados a aliarse en contra de los musulmanes. Es así como en 1212 d.C., un ejército al mando de ALFONSO VIII DE CASTILLA, PEDRO II DE ARAGÓN y SANCHO VII DE NAVARRA derrota a los Almohades en la batalla de Las Navas de Tolosa, relegando el territorio árabe al Reino de Granada exclusivamente.

No obstante, las condiciones para los árabes no eran las mismas y el recientemente fundado Reino Nazarí de Granada por MUHAMMAD IBN NASIR en 1235 d.C., se declara vasallo de FERNANDO III DE CASTILLA. La reconquista final del territorio debió entonces esperar mientras los reinos cristianos lograban la unidad y recuperaban su vigor económico, afectado también por la independencia del REINO DE PORTUGAL en 1268 d.C. Para ese momento de manera relativamente pacífica, coexistieron musulmanes y cristianos en la península, con algunas escaramuzas entre ambos (Íñigo, 2010). En realidad, la batalla entre cristianos y musulmanes se había trasladado desde 1095 d.C. hacia el medio oriente con la recuperación del mediterráneo y el lanzamiento de las cruzadas (Saunders, 2002).

Durante casi dos siglos, los árabes vivieron en el Reino Nazarí de Granada sin oposición por parte de los cristianos, quienes estaban ocupados en el fortalecimiento de su estructura territorial y política. Sin embargo, la historia de Al-Ándalus cambió radicalmente en 1469 d.C. con el matrimonio entre ISABEL I DE CASTILLA y FERNANDO II DE ARAGÓN. Los reyes católicos lograron la unidad de los territorios en contra de un enemigo en común e instauraron la Inquisición en 1478 d.C. Bajo estas condiciones, en 1492 d.C. logran la rendición de la Alhambra y con ella, la derrota final del Reino de Granada (Íñigo, 2010).

3.2. La toma de tierras en la península de Anatolia

Recorrer la historia de la toma de tierras en la península de Anatolia y de los turcos, hoy mayoría en su territorio, implica gran dificultad pues dicho grupo humano se ubicó, en diferente densidad, desde el Mar Negro hasta Siberia en tensión constante con los kanatos mongoles (Grousset, 1970). Sin embargo, aquellos quienes después fundaron el Imperio Turco Otomano conocidos también como Turcos *Oğuz*, pueden ser rastreados hasta las tierras de *Transoxania*, ubicadas entre Uzbekistán, Kazajistán, Turkmenistán y Tayikistán (Imber, 2002). Desde allí, sus descendientes tomaron Irán y Bagdad en 1055 d.C., dando fin a la dinastía abasí y, en el proceso, terminan convirtiéndose al Islam. Inició en ese momento el periodo de *Selyucies* quienes gobernaron los antiguos territorios Sasánidas, con fuerte influencia persa, y se encontraron en firme tensión con los fatimíes que, desde Arabia,

impulsaron las gestas conquistadoras al norte de África, Egipto, la Meca y Medina (Hourani, 2010).

La decisiva batalla de *Mantzikert* en 1071 d.C. registró el auge del poder *Selyúcida* en Anatolia oriental, contando en sus filas con numerosos combatientes turcos. Más tarde, las coincidencias culturales y geográficas facilitaron el ascenso de la dinastía Otomana y la migración de Turcos de varias regiones que se sintieron en casa al asentarse al oriente de la península de Anatolia; y así, fundaron un imperio que perduró hasta 1922 d.C. (Imber, 2002). No obstante, aunque las tribus turcas tienen origen euroasiático, su entrada a la historia de Turquía está directamente relacionada con la expansión del Islam, especialmente después de la muerte del Profeta MUHAMMAD en 632 d.C., pues, de no ser por la presión árabe sobre los Bizantinos, no se habría propiciado una migración turca.

Para aquella época, el Imperio Bizantino, cuyo emperador era HERACLIO, dominaba Anatolia. En un principio, el emperador no calificó como amenaza los avances de las tribus, árabes, además de que estaba agotado por las constantes batallas contra los persas y otros disidentes europeos. Sólo hasta la toma de Damasco por parte de los árabes en 635 d.C., HERACLIO reconoció la amenaza que para su imperio se hallaba en los ejércitos de Alá. En 636 d.C., las tropas bizantinas, con su característica caballería pesada, se enfrentaron en el desierto de *Yarmuk* contra la caballería ligera árabe con desastrosas consecuencias para HERACLIO. Se refugió luego en Constantinopla y, para la sorpresa de los historiadores, no lanzó ninguna otra ofensiva contra los árabes hasta el fin de su reinado en 641 d.C. (Asimov, 2010).

El avance de los musulmanes continuó. Hacia 645 d.C., los árabes tomaron definitivamente Alejandría, adquiriendo un importante poder naval, y Constantinopla, en manos del emperador CONSTANCIO II, quien reconoció que el Califa UTMAN IBN AFFÁN ahora se vería tentado a conquistar Anatolia. A pesar del esfuerzo del emperador por derrotar a los árabes tan lejos como fuera de su capital, los bizantinos acariciaron la derrota en el mar de Rodas

en 655 d.C., a lo que siguió un periodo de relativa calma entre ambos pueblos, dado el asesinato del Califa y una posterior guerra civil por el poder en La Meca (Asimov, 2010).

Poco duró la tranquilidad, ya que en 673 d.C. los árabes dieron inicio al primer asedio de Constantinopla, no sólo terrestre, sino marítimo, para destacar en la historia de la ciudad. Las tropas conducidas por el Califa MUHAWIYYA quien había asentado su capital en Damasco, la antigua provincia bizantina de Siria, estaban nutridas por esclavos y prisioneros de las conquistas árabes en el Norte de África y el Centro de Asia, marcando una diferencia notable con otros imperios que nunca tuvieron el pie de fuerza suficiente para expandirse tan rápidamente por tan vastos territorios. No obstante, las grandes murallas protectoras, la firmeza de sus ciudadanos y la invención del fuego griego dieron el triunfo a los bizantinos liderados por CONSTANTINO IV (Asimov, 2010).

Después de esta victoria, vinieron periodos de inestabilidad en el imperio, tras la sucesión del trono hacia JUSTINIANO II, quien descendía directamente de HERACLIO. Traicionado por su general LEONCIO y exiliado durante 10 años, a su vuelta en 705 d.C., el emperador depuesto iniciaría una oleada de venganza y tiranía. El reinado de LEONCIO fue corto dadas las pérdidas en Occidente por obra de los musulmanes. Además, un general llamado APSIMAR se coronó como TIBERIO III luego de la caída de Creta entrando en Constantinopla en 698 d.C. Su reinado fugaz, pasó a manos del nieto de HERACLIO, quien volvía a la ciudad acompañado de un ejército búlgaro. Al igual que otros emperadores, la suerte de JUSTINIANO II no resistió y en 711 d.C., bajo las mismas circunstancias –insurrección militar–, fue depuesto y su descendencia asesinada. Se erigió al general FILÍPICO como emperador (Asimov, 2010).

Nuevamente, el emperador vivió un reinado corto y, en 713 d.C., tropas insurgentes coronaron a ANASTASIO II; luego, en sucesos similares, ascendió al trono TEODOSIO III, quien vivió un futuro similar, y así, la anarquía se tomó Constantinopla. Mientras tanto, los árabes avanzaron a toda marcha por Asia Menor hasta que en 712 d.C. establecieron en la cercana ciudad de Amasia (375 millas) el centro de operaciones para atacar de nuevo la

capital bizantina. En 717 d.C., el hermano del Califa SOLIMÁN dio inicio al segundo sitio de Constantinopla y sólo el temple de un general devino en el triunfo bizantino. Coronado como LEÓN III, gracias a la estrategia militar, el uso de fuego griego y por la gracia de un helado invierno, el emperador asestó un golpe a los árabes que los alejó para siempre de Constantinopla en 718 d.C. (Asimov, 2010).

A partir de este momento, los bizantinos concentraron sus esfuerzos en defenderse de los búlgaros y de los musulmanes, esta vez, en la periferia del imperio. Además, sufrieron por las luchas entre las familias herederas al trono, la disputa por la iconoclastia y la proclamación de CARLOMAGNO como Emperador de Roma por parte del Papa LEÓN III en 800 d.C., lo cual los separaría de Occidente en más de un sentido. Las pérdidas de territorios en el Mediterráneo, el sur de Italia, la península balcánica, el norte de África y Asia Menor se sucedieron una tras otra hasta las cruzadas gracias al asedio que persas, árabes, hunos y búlgaros aplicaron sobre el Imperio bizantino (Asimov, 2010).

Mientras se gestó la disputa entre el Patriarca de Constantinopla y el Papa de Roma que desembocó en la conocida división *filioque*⁶⁶, 15.000 musulmanes españoles se asentaron en Alejandría, Egipto, y fueron sobornados por el gobernador de la región para abandonar sus tierras con rumbo al norte, señalando la península de Anatolia. Tomaron Creta en 826 d.C. y con dicho movimiento dieron comienzo a mil años de piratería islámica. Los bizantinos perdieron así el Mediterráneo: sus ciudades costeras y las rutas comerciales se vieron amenazadas, al igual que el interior se encontró en tensión directa con el Califato abasí quienes, en 838 d.C., acabaron con la vida de 30.000 personas junto con la ciudad de *Amorium*, cuna del emperador MIGUEL II, el tartamudo (Asimov, 2010).

Para el final del siglo IX, el panorama del Imperio bizantino no se observaba menos turbulento; los enemigos abundaban. Las tribus búlgaras, aliadas con *pechenegos* (de origen turco), se enfrentaban por el norte contra las tropas del emperador LEÓN VI quien se alió

⁶⁶ Discusión teológica acerca del origen del Espíritu Santo que dio origen al cisma de oriente y la separación de la iglesia ortodoxa de la iglesia católica.

con jázaros y magiares (quienes serían después húngaros) para repeler la nueva amenaza por el frente y la retaguardia. Además, otra importante amenaza aparecía en el horizonte: los rusos, varegos o simplemente rus, liderados por RURIK, el eslavo, y luego por su familiar OLEG, sitiaron a Constantinopla en 865 d.C. y 907 d.C., respectivamente. Paralelamente, entre 894 d.C. y 897 d.C., el poder búlgaro llegó a su apogeo y hasta 923 d.C., SIMEÓN EL GRANDE acosó más de una decena de veces las murallas de Constantinopla. Irónicamente, la existencia y poderío de Bulgaria protegió a Constantinopla de otros ‘bárbaros’ que seguían expandiéndose alrededor del Mar Negro (Asimov, 2010).

Mientras tanto, los guerreros de Alá, con base en Sicilia, cumplían ocho décadas de saqueos e incursiones al territorio italiano. Y aunque el papado estaba en decadencia y subyugado por la aristocracia romana, logró reunir un ejército cristiano en alianza con los bizantinos, para expulsar a los islámicos de la península itálica para siempre en 916 d.C. Poco después, la flota de ROMANO I derrotó al pirata islámico LEÓN DE TRÍPOLI en 924 d.C. y con los ánimos renovados por el triunfo frente a los rusos en 941 d.C., la armada bizantina, ahora bajo el mando de su nieto ROMANO II, tomó Creta para los cristianos en 960 d.C. gracias al trabajo de su general, NICÉFORO FOCAS, quien, luego, se haría al poder. El nuevo emperador, ahora llamado NICÉFORO II, asoló el norte de Siria, tomó Antioquía, conquistó Chipre y, con ella, recuperó el dominio bizantino del Mediterráneo próximo (Asimov, 2010).

Hacia 1018 d.C., con los búlgaros derrotados, el imperio unificado, los islámicos enfrascados en diferentes guerras entre ellos mismos y las arcas prósperas que el emperador BASILIO II propició, el territorio de la península de Anatolia y su flamante capital Constantinopla disfrutaron de un periodo dorado hasta la muerte del emperador *Boulgaroktonos* (asesino de búlgaros), también llamado *Porphyrogenitus* (nacido en la recámara púrpura del palacio imperial), en 1025 d.C. (Asimov, 2010). A partir de este momento, vendría la debacle para el Imperio bizantino marcada en 1054 d.C. por el cisma entre las iglesias cristianas; luego, en 1071 d.C., vendría la derrota ante los normandos en Italia y especialmente la caída de ROMANO IV ante los *selyúcidas* en la batalla de

Manzikert. Descendientes turcos, los *selyúcidas* se establecieron en Persia desde 1036 d.C. hasta 1302 d.C. cuando muere el último sultán de la dinastía y comienza el ascenso de los turcos otomanos (Imber, 2002, pág. 7).

Los bizantinos habían subestimado a los *selyúcidas* y hasta se hicieron aliados con ellos en contra de los normandos en 1083 d.C. Pero tales asociaciones representaron un cambio de poder en Asia Menor que poco a poco se convertía al Islam hasta relegar los territorios cristianos a la península griega y el occidente de Anatolia. El emperador ALEJO I había aprovechado la antigua estrategia bizantina de utilizar pueblos enemigos para sus intereses y, en su afán de repeler a los *selyúcidas*, envía un emisario a Roma en 1083 d.C. para entrevistarse con el papa Urbano II en búsqueda de apoyo. El resultado fue insólito: un gigantesco movimiento cristiano dio origen a la primera cruzada en 1096 d.C. y cuando los ejércitos cruzados se hicieron a los territorios de Siria y Jerusalén, las consecuencias negativas no se hicieron esperar. Los occidentales prescindieron de las rutas navales que cruzaban por tierras bizantinas, sin mencionar los choques constantes por el control de los territorios vencidos (Asimov, 2010).

Los ejércitos cruzados llevarían a cabo tres incursiones más al Medio Oriente con el único objetivo de tomar la Tierra Santa para sí mismos. Franceses, ingleses, normandos y el Sacro Imperio Romano se aliaron en esta campaña que tuvo importantes consecuencias en el territorio de Anatolia, ruta de paso hacia su objetivo sagrado. La segunda cruzada, esta vez liderada por LUIS VII de Francia y CONRADO III de Alemania en 1147 d.C., no fue del agrado del emperador bizantino MANUEL y resultó en un fracaso militar. La tercera cruzada en 1187 d.C. se llevó a cabo como respuesta a la caída de Jerusalén a manos de SALAH AL-DIN (SALADINO). Los ejércitos de RICARDO I de Inglaterra y FELIPE II de Francia viajaron por mar, no sin antes tomar Chipre para los cruzados. Mientras tanto, las tropas de FEDERICO I de Alemania recorrieron por tierra el camino, representando una amenaza para los bizantinos. Por suerte para Constantinopla, FEDERICO I murió en el intento y el peligro no se consolidó. Es necesario aclarar que, para los Occidentales, el Imperio bizantino era tan

bárbaro como los árabes que planeaban atacar; por lo tanto, cada avance en territorio de Anatolia era el paso de un potencial enemigo (Asimov, 2010).

Por último, durante la cuarta cruzada en 1204 d.C., los ejércitos occidentales tentados por el emperador ALEJO IV a ser remunerados con promesas de grandes riquezas para llevar a cabo su viaje por Egipto hacia Tierra Santa, se sintieron engañados al descubrir que la tesorería del Imperio bizantino no podía pagarles. Fue así como se convirtieron en unos indeseables invitados y ellos mismos saquearon y arrasaron Constantinopla, destruyendo, a su paso, arte, literatura, templos y cualquier manifestación cultural por medio de la cual obtuvieran algún ingreso. Sería esta la fundación del Imperio latino bajo el mando del emperador BALDUINO I –guerrero cruzado que cambió el idioma oficial griego por el latín– y, al mismo tiempo, la división de diferentes territorios entre los líderes cristianos, que paradójicamente facilitaron el avance *selyúcida*.

De no ser por los ejércitos mongoles que derrotaron a los *selyúcidas* en 1244 d.C., la toma de tierras en Anatolia por parte de los musulmanes hubiera sido más rápida. Sin embargo, en 1261 d.C., comenzó una migración turca hacia el occidente de Anatolia en huida de los mongoles y ante el vacío que los *selyúcidas* dejaron, en 1299 d.C., se fundó el Imperio turco otomano al noroeste de la península de Anatolia, como Emirato de OSMAN I (también OTHMAN I), primer gobernante independiente (Imber, 2002). Para 1300 d.C., Anatolia ya presentaba un cambio étnico: ahora la mayoría no era griega y cristiana, sino turca y musulmana (Asimov, 2010).

De allí en adelante, los turcos otomanos emprenden una campaña sin otro final más que la caída de Constantinopla. Hacia 1326 d.C., los turcos otomanos toman Bursa y en 1337 d.C. hacen lo propio con Nicomedia, actual İzmit (Imber, 2002). En medio de una sangrienta guerra civil, los emperadores latinos acudieron a pactos con los otomanos y fue así como, en 1346 d.C., ORHAN, hijo de OSMAN I, casa a su hija TEODORA con JUAN VI, quien se encontraba en guerra civil con el emperador recién nombrado JUAN V. Mientras ambos se encontraban en pugna, los turcos otomanos aprovecharon y, en 1365 d.C., toman

Adrianópolis y la hacen su capital. Sin mayores problemas, los turcos se impusieron sobre los serbios en la Batalla de Kosovo en 1389 d.C. y sobre los húngaros en la Batalla de Nicópolis en 1396 d.C. Únicamente TAMERLÁN fue digno adversario para ellos, asestándoles una derrota en la Batalla de Ancira de 1402 d.C. y evitando su expansión definitivamente hacia el norte (Asimov, 2010).

Sin embargo, hacia 1430 d.C. los turcos otomanos continuaron su avance tomando Tesalónica. Pero el inicio del fin del dominio occidental en Anatolia se atribuye a la proclamación de MOHAMMED II como Sultán en 1451 d.C. Bajo su mando, y con el uso de avanzados mecanismos de asedio como técnicas de artillería importadas de China, la campaña de sitio de Constantinopla culmina en 1453 d.C. con la caída de la ciudad a manos de las tropas del Sultán turco otomano (Imber, 2002). Por más de 2.000 años, las murallas cumplieron su misión, pero no resistieron al avance tecnológico y la estrategia militar del Sultán. Se renombró la ciudad como *Istanbul* y, hasta el día de hoy, Estambul es la ciudad del estrecho, crisol de culturas que enorgullece a la República de Turquía.

3.3. La toma de tierras imperial

Ambas reseñas de la toma de tierras en la península ibérica y de Anatolia confluyen en la expansión del Imperio español y el Imperio turco otomano por el globo, que estarán acompañados por la expansión de cristianos y musulmanes por todos los continentes. Los cinco siglos comprendidos entre 1500 d.C. y el año 2000 d.C. abarcan más sucesos y avances tecnológicos, políticos y sociales que los dos milenios reseñados anteriormente. Además, las consecuencias de estos hechos tienen todavía efectos en el mundo actual; por ende, es necesario cambiar el enfoque y realizar una reseña más analítica. Todo cambió para la Monarquía española cuando, el 12 de octubre de 1492, CRISTÓBAL COLÓN, autorizado por la Reina ISABEL I y el Rey FERNANDO II, llegó a las islas de las Bahamas (Abulafia, 2011). Del otro lado, tras la toma de Constantinopla, la conquista del Mar Negro representó para los turcos otomanos la consolidación de su poder en la zona (Karsh, 2013). Los españoles ejercieron la toma de tierras por el Nuevo Continente, África, Oceanía y algunas zonas de Asia gracias a su poderío naval (Hugh, 2004), mientras los turcos

otomanos ampliaron sus dominios por territorios colindantes en Europa, Asia y África, en parte, apoyando la piratería (Imber, 2002).

Durante los periodos cuando ocurrió esta toma de tierras imperial, los gobiernos monárquicos de iberia y anatolia se enfrentaron principalmente por las rutas comerciales en el Mediterráneo pues era una importante ruta comercial para el intercambio de esclavos desde el África y otros bienes de valor estratégico como granos y cereales (Abulafia, 2011). La Monarquía Española era la única con capacidad para hacer frente a la expansión turca por el Mediterráneo y los demás ‘estados occidentales’ se apoyaron en sus recursos para garantizar la seguridad del comercio. A mediados del siglo XV, el Mediterráneo era escenario de cruentas luchas entre cristianos y musulmanes; en España continuaban las purgas de moros; en Europa los turcos doblegaban a los húngaros y apenas en 1521 amenazaban ya con llegar a Viena (Karsh, 2013). Mientras tanto, España redoblaba sus esfuerzos en el Nuevo Mundo para incrementar el flujo de metales preciosos por medio de exagerados tributos a las comunidades amerindias bajo las órdenes del Rey FELIPE II (García, 2010) y los turcos otomanos se batían contra los zares rusos, la dinastía Safavid de Irán y los sultanes del norte de la India, a la vez que aumentaban sus arcas por medio de impuestos y esclavos balcánicos convertidos al Islam (Karsh, 2013). No obstante, la decadencia les llegaría a ambos imperios comenzando en el siglo XVII.

Los enormes gastos de las campañas terrestres de los turcos en los Balcanes y Persia y de los españoles en los Países Bajos, que desembocaron en las protestas contra Felipe II, hijo y sucesor de Carlos V, dejó poco dinero para ampliar las flotas mediterráneas de ambos bandos, hasta quedar en un estancamiento total⁶⁷ (Abulafia, 2011, pág. 427).

A pesar de que el Mediterráneo fuera un importante dominio geopolítico, los turcos otomanos también expandieron el Islam desde el norte de África, los Balcanes y Medio Oriente hasta las islas del sudeste asiático, gracias al desmoronamiento del Imperio mongol (Grousset, 1970), el dominio de las rutas comerciales (Tarling, 2011) y las inertes pujas por

⁶⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The enormous expense of the land campaigns of the Turks in the Balkans and Persia, and of the Spaniards in the Netherlands, which rose in revolt under Charles V’s son and successor, the dour Philip II, left little money to spare for the Mediterranean fleets of both sides, which became locked in stalemate*”.

el Mediterráneo (Abulafia, 2011). Cuando las aspiraciones imperiales de portugueses, franceses, británicos y holandeses llegaron a dichas tierras, de nuevo, cristianos y musulmanes se verían enfrentados no sólo por el dominio imperial, sino por las sucesivas y emergentes formas coloniales de estados que las potencias quisieron imponer (Tarling, 2011). Entre tanto y “por desgracia para los españoles, Francia e Inglaterra crecieron con más rapidez y descubrieron formas de movilizar recursos militares con los que España no podía competir” (Maltby, 2011, pág. 17). Ambos imperios fueron derrotados y obligados a ceder parte de sus territorios a los nuevos poderes dominantes de corte imperial (Imber, 2002) o a los movimientos independentistas (Maltby, 2011).

África, América, Asia, Europa y Oceanía sufrieron por los desmanes imperiales de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX a manos de cristianos y musulmanes y las posteriores decisiones de descolonización de los territorios invadidos. El gran efecto de la toma de tierra imperial sobre las dificultades para la convivencia global ha de ser visto en el siglo XX, tras los acuerdos de la I y la II Guerra Mundial donde se establece el nuevo ordenamiento estatal sobre las antiguas colonias. La descolonización de los últimos territorios subyugados y la independencia de grupos que no estaban preparados para gobernar en otras zonas sirvió para oprimir y, en general, avivar nuevos conflictos. De acuerdo con Cooper (2005, pág. 233) “...la descolonización generó profundos problemas que no pudieron eliminarse del orden mundial –sobre la naturaleza política, cultural y económica de dicho orden, así como el acceso de la gente antes colonizada a los nuevos beneficios”⁶⁸. Antes de generar cualquier polémica, cabe anotar que colonialismo no es lo mismo que imperialismo, aunque están estrechamente relacionados.

Para McLeod (2013) el imperialismo es una ideología estatal expansiva con intereses sobre todo económicos y estratégicos, mientras que el colonialismo involucra la imposición de formas de vida por medio del establecimiento de asentamientos en los territorios dominados, haciendo de él, en gran medida, un asunto geopolítico. Young (2016, pág. 17)

⁶⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “...*decolonization raised profound issues that could not be excised from the world order—about the nature of that cultural, political, and economic order as much as the accessibility of formerly colonized people to its benefits*”

amplía que “el colonialismo involucró un rango extraordinario de formas y prácticas llevadas a cabo con respecto a culturas radicalmente diferentes, durante varios siglos”⁶⁹. Edward Said (1977; 1996) complementa que el colonialismo impone racionalizaciones a los grupos oprimidos para mantener las relaciones de dominación y publicita otras racionalizaciones dentro de sus territorios y otros pares para justificar sus acciones. El binomio de racionalizaciones impuestas y desmembración de los territorios a manos de terceros será caldo de cultivo para diversos conflictos, incluyendo aquellos debidos a la oposición a los gobiernos impuestos en África y Medio Oriente y el sentimiento anti-occidental entre algunas facciones del islamismo radical (Buruma & Margalit, 2005)⁷⁰.

4. PREMISAS POLÍTICAS

Las actuales acciones de los gobiernos de Turquía y España, como actores de una historia de encuentros y desencuentros presentada en 3. PREMISAS HISTÓRICAS, encajan en un marco político. Atendiendo a los fundamentos para comprender el fenómeno, estas premisas describen las acciones destinadas a comandar las relaciones de convivencia y poder entre occidente y el mundo musulmán, que es justamente donde la UNAOC concentra sus esfuerzos institucionales buscando trazar puentes para la coexistencia entre ambas civilizaciones. Para efectos de premisa, la política se entiende aquí como un fenómeno basado en el pluralismo y la diversidad de los seres humanos (Arendt, 2005) y se refiere al “marco que posibilita las relaciones humanas, ya sean éstas económicas, institucionales o personales” (Miranda, 2004, pág. 13). En tanto “el hombre no está hecho para ninguna forma de vida en especial” (Franzé, 2004, pág. 171), la política también tiene una estrecha relación con la ciudad (*polis*) a manera de comunidad (Aristóteles, 1969) y

⁶⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “colonialism involved an extraordinary range of different forms and practices carried out with respect to radically different cultures, over many different centuries”.

⁷⁰ Developmentalist colonialism was pushed farther in a postwar conjuncture when colonial states both needed to reassert their legitimacy and assure that colonial production would become more efficient and orderly—something neither “the market” nor the previous period of colonial rule had secured. The development initiatives in fact produced more conflict than they assuaged, and the escalation of claim-making from African workers, farmers, students, market women, and other groups presented colonial regimes with a potential challenge they could not meet. (Cooper, 2005, pág. 233)

con el quehacer del Estado en el debate de la cosa pública (Weber, 2007)⁷¹. Por ende, la premisa política nos describe las acciones que enmarcan las relaciones Islam-Occidente a partir del momento en que se intensifican los encuentros públicos entre ambas civilizaciones.

Dos hechos o hitos constituyen las premisas políticas para un análisis comprensivo de corte cosmopolita: la geopolítica de la Guerra Fría y los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, Estados Unidos de América. El primero configura la actualidad de las relaciones internacionales entre Islam-Occidente y el segundo deriva en las tensiones generadas por el terrorismo internacional. La comprensión de ambos elementos conforma las premisas políticas aquí expuestas:

4.1. Relaciones internacionales Islam-Occidente

Para la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas, la comprensión de las relaciones Islam-Occidente comienza en el marco planteado por Samuel Huntington (2007) y sus ideas plasmadas en su libro *EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES Y LA RECONFIGURACIÓN DEL ORDEN MUNDIAL*. Para el autor, las relaciones entre civilizaciones serán la principal fuente de tensiones del siglo XXI. En contraste con ello, y aunque las tensiones entre Islam-Occidente resulten justificadas en los términos de choque de civilizaciones como Huntington describe, la Alianza se distancia del autor demostrando lo contrario mediante la implementación de sus diferentes programas. Para Huntington (2007, pág. 183) “las líneas divisorias más violentas son las que separan al Islam de sus vecinos ortodoxos, hinduistas, africanos y cristiano-occidentales”⁷². Sin embargo, para la UNAOC (2006, pág. 3) “la ansiedad y la confusión creadas por la teoría del ‘choque de civilizaciones’ han distorsionado los términos del discurso sobre la verdadera naturaleza del peligro que el mundo encara”.

⁷¹ Pero no sólo como comunidad, sino como espacio preciso en el cual se dictan las relaciones entre los seres humanos. Lo que Aristóteles probablemente no dimensionó es que el avance tecnológico habría de eliminar las barreras espaciales para el encuentro entre los seres humanos. Ahora, el mundo es la polis y su visión completa es más que un territorio, es su cosmovisión diversa. El mundo es, en este sentido, una cosmópolis.

⁷² Traducción por el autor; el texto original dice: “*The most violent fault lines are between Islam and its Orthodox, Hindu, African and Western Christian neighbors*”.

Debido a que la base de las ideas de Huntington descansa en la acumulación de poder y en los Estados con miras a un ‘choque de civilizaciones’, es posible afirmar que su obra encaja en el realismo político (Oro, 2013). No obstante, esta posición realista suma detractores día a día, quienes defienden las ideas de pluralismo y coexistencia pacífica o incluso de otras fuentes más significativas de diferencias. Para Toffler y Toffler (2000) las guerras del futuro tendrán origen en la tercera ola, es decir, en el avance de sistemas socioeconómicos que descansan sobre la base del conocimiento, en vez de las relaciones entre civilizaciones. Por su parte, para ALI AL'AMIN MAZRUI, las dificultades son de carácter esencialmente racial (Laremont & Kalouche, 2002)⁷³.

Pensar que las dificultades en un mundo globalizado proceden exclusivamente del choque de civilizaciones ofrece un panorama reducido de la actualidad. Incluso Du Plessis (2005), quien concuerda con la idea del ‘choque de civilizaciones’, afirma que es necesario el análisis de otras dimensiones: sociales, económicas y culturales. La Alianza propone una agenda centrada en los problemas de la interculturalidad, pero las diferentes amenazas que requieren atención para la prevención de tensiones en las relaciones Islam-Occidente – educación, salud, desarrollo, entre otras– son intervenidas por obra de las demás entidades del sistema de la ONU (Véase 5.1 La Organización de las Naciones Unidas).

En contra del ‘choque de civilizaciones’ se pronuncia Edward Said (2001), quien afirma que las dificultades no son producto de las relaciones entre civilizaciones, sino del desconocimiento de la diversidad cultural. La idea de un ‘choque por ignorancia’, como propuso Said, en palabras de Karim & Mahmoud (2012, pág. 1) “aumenta el modelo de poder-conocer para proveer herramientas conceptuales y analíticas en el entendimiento de la explotación de la ignorancia con el propósito de fortalecer el poder de grupos particulares

⁷³ Mazrui, fallecido el 12 de octubre 2014, se desempeñaba como profesor de ALBERT SCHWEITZER en Humanidades y como Director del Instituto de Estudios Culturales Globales de la Universidad de Binghamton, Nueva York (Ortega, 2014).

o de individuos”⁷⁴. Con el desconocimiento de la diversidad cultural y los intereses de grupos particulares en juego, las relaciones internacionales Islam-Occidente están marcadas, como indica Corm (2004), por una ‘fractura imaginaria’.

La fractura imaginaria tiene origen en una dialéctica que opone constantemente al Islam con Occidente o viceversa. Consiste en un enfoque binario de la existencia alimentado por imágenes oponibles que surgen de lado y lado, alrededor de las tradiciones literarias y académicas. Para Corm (2004) esta fractura es producto del etnocentrismo de parte y parte y de la arritmia en términos de avance económico y tecnológico que desemboca en la imposición de modelos socioeconómicos (y su ideología). También proviene de la perversión de “los sistemas de explicación de la historia de la humanidad” (Corm, 2004, pág. 163). Lo anterior tiene especial pertinencia con referencia específica al conflicto palestino-israelí, que es ejemplar de las relaciones Islam-Occidente, puesto que “los soportes identitarios y las formas de ser opuestas podrían coexistir perfectamente si el «complejo del segundo-primero» se superara, es decir, si se repensara la lucha de *lugares* y si cada uno renunciara a reservarse lo divino” (Sibony, 2004, pág. 68).

El ejercicio materialista, evidente en la explicación histórica de las relaciones Islam-Occidente, debe reformularse. La dialéctica que opone a ambas civilizaciones dificulta el establecimiento de políticas integrales, aplicables y duraderas. Según Jamieson (2006, pág. 208) “el conflicto entre el post-cristianismo de Occidente y el Islam es más un choque entre materialismo secular y una religión renaciente”⁷⁵. En su obra *FAITH AND SWORD: A SHORT HISTORY OF CHRISTIAN-MUSLIM CONFLICT*, Jamieson (2006) afirma que, aunque hay antecedentes históricos, ahora nos enfrentamos ante un nuevo conflicto. En otras palabras, podemos estar enfrentándonos a una forma distinta de ver la fractura imaginaria.

⁷⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*augments the power-knowledge model to provide conceptual and analytical tools for understanding the exploitation of ignorance for the purposes of enhancing particular groups’ or individuals’ power*”.

⁷⁵ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The new conflict between the post-Christian West and Islam is more a clash between secular materialism and a revived religion*”.

De acuerdo con Sibony, la fractura es la carencia identitaria asumida entre Islam y Occidente para que cada uno deje de ser síntoma del otro y “el reto es que cada uno y cada grupo asuma la fractura que le es propia, que es la huella sobre él de la *fractura* esencial entre el ser y lo-que-es” (Sibony, 2004, pág. 248). La carencia identitaria es una reflexión sobre el reconocimiento del Otro (Levinas, 2003), que invita a tomar en la cuenta nuevas perspectivas y a reconsiderar las explicaciones históricas por medio de las cuales, se imposibilita la igualdad de los seres humanos y se promueve la separación.

La reconsideración de los antecedentes históricos debe partir de la igualdad moderna, la cual, según Arendt (1974, p. 63) se basa en “el conformismo inherente a la sociedad y únicamente posible porque la conducta ha remplazado a la acción como la principal forma de relación humana”. Por ende, un retorno a la acción es un retorno al ámbito público del conflicto, es decir, a la identificación de los principales actores y su influencia en el debate de la cosa pública. Los actores que participan en las relaciones internacionales Islam-Occidente están agrupados en dos bloques con políticas diferentes cada uno, que se encuentran en tensión. El primer bloque, representado por Israel, Estados Unidos y Europa, representa a occidente. El segundo bloque, cuyos principales representantes son Palestina, Irán, Siria y Emiratos Árabes, agrupa diferentes países islámicos. La visión en bloque de las relaciones internacionales hace parte de un enfoque geopolítico para la descripción de la política internacional entre Islam y Occidente⁷⁶.

La geopolítica se trata de una perspectiva crítica para dar un vistazo a las relaciones internacionales (Sempa, 2001). Se refiere también a “la interacción entre estados e imperios en un marco geográfico definido” (Sempa, 2001, pág. 5)⁷⁷. En términos generales, la geopolítica es un método de análisis de las relaciones internacionales que se enfoca en el desarrollo de procesos de poder en determinados territorios, geográficamente demarcados

⁷⁶ La anterior denominación de bloques, en línea con los preceptos extraídos del discurso de UNAOC, en cualquiera de sus Foros Globales. Más que ignorar el carácter poscolonial del conflicto, es alinear la presentación con la entidad que sirvió de puerta de entrada al objeto de estudio.

⁷⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the interaction among states and empires in a particular geographical setting*”.

(Cohen, 2009). Para Agnew (2003) la geopolítica es una visión sistemática del mundo, que implica construcción desde una escala global hacia una escala nacional. Según Dodds (2014) la geopolítica actual tiende a ser más crítica, incluyendo diferentes aspectos de la teoría social, que la hacen “un discurso concerniente con la interacción entre el conocimiento del poder y las relaciones sociopolíticas” (Dodds, 2014, pág. 29)⁷⁸.

El discurso geopolítico tiene fuerte relación con la globalización, según el cual, una nueva geopolítica crítica se está configurando (Dodds, 2014). Para Flint (2012) esto significa una lectura meta-geográfica de la política donde el Estado pasa a un segundo plano de análisis. Agnew (2003) afirma que la globalización hace a la geopolítica más relevante, pues ahora involucra elementos económicos, culturales y sociales que no pueden escapar del análisis. Desde una perspectiva geopolítica crítica, en las relaciones Islam-Occidente encontramos dos actores principales que hacen parte de la agenda de la UNAOC: el bloque islámico y el bloque occidental⁷⁹. Ambos tienen encuentros específicamente en la región de Medio Oriente, donde se han presentado las mayores tensiones.

El bloque islámico se caracteriza por un resurgimiento del integrismo y la unificación del mundo árabe-musulmán (Du Plessis, 2005). “Se busca el retorno a la utopía de una comunidad musulmana idealizada, la *Umma*, con el Islam como principio capaz de reavivar el mundo musulmán y con la ley islámica como instancia jurídica capaz de instaurar un nuevo orden jurídico en los Estados islámicos” (Tamayo, 2009, pág. 17). Pero el retorno al Islam representa un obstáculo para que este bloque se incorpore a la sociedad internacional, pues debe vender el etnocentrismo y cultivar un pluralismo religioso que permita el diálogo (Tibi, 2008)⁸⁰. Dicho retorno debe comprenderse en un espectro entre fundamentalismo

⁷⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*a discourse concerned with the relationship between power-knowledge and social and political relations*”.

⁷⁹ A pesar que la geopolítica continúe agrupando en bloques los pueblos del mundo, es necesario agregar que cada bloque no es monolítico, y dentro de los mismos hay gran variedad de posturas políticas, religiosas y culturales en tensión.

⁸⁰ “*Muslims are expected to prove that they are really better than the realities, and of course better than the others, i.e. the non-Muslims classified either as dhimmi (Christians and Jews living as protected minorities under the banner of Islam) or as kafirun/infidels*” (Tibi, 2008, pág. 38).

islámico (Choueiri, 1990) y liberalismo islámico (Binder, 1988; Kurzman, 1998)⁸¹. Sin embargo, el liberalismo islámico parece haber sucumbido ante la *yihad* que aparece como una respuesta contra la democratización forzada (Jamieson, 2006; Tibi, 2008). *Yihad* es un término problemático, comúnmente entendido como guerra santa, pero también tiene otros significados como “esfuerzo por la superación de las dificultades” (Tamayo, 2009, pág. 165) o “simplemente aprender a sobrevivir” (Ahmed, 2003, pág. 108). Dada la estrecha relación entre Islam y política, una política islámica moderada no es realista y, en realidad, más y más organizaciones islámicas conforman el espectro de actores en las relaciones internacionales (Mirskii, 2003).

Dicho esto, “hoy, las estrategias políticas mundiales difícilmente pueden comprenderse al margen de la relación religión y política” (Reder, 2012, pág. 202). La religión islámica se ha convertido en una fuerza política en las relaciones internacionales, cuyos objetivos principales son cooperar en la solución de los problemas de los países musulmanes (económicos, políticos, sociales), reforzar las estructuras socioeconómicas ‘tradicionales’, agrupar a los diferentes países islámicos bajo una identidad compartida y luchar contra el secularismo occidental radical (Hunter, 1998; Jamieson, 2006; Tibi, 2008).

A los ojos de occidente, este movimiento islámico conformó una amenaza, especialmente dados los hechos terroristas de principios del siglo XX. En dicho momento, Estados Unidos de América inició una campaña militar en Medio Oriente que lo convirtió en el principal actor del bloque occidente. No obstante, a la llegada de BARACK HUSSEIN OBAMA por el partido demócrata a la Presidencia de los Estados Unidos de América en 2009, se dio un cambio en las políticas intervencionistas beligerantes de su antecesor republicano (Ismael & Rippin, 2010). Por el retiro parcial de las tropas de Afganistán y su giro discursivo –así fuera retórico en un principio–, fue galardonado con el reconocimiento como Premio Nobel de la Paz ese mismo año.

⁸¹ Realmente la idea de un fundamentalismo islámico es paradójica, ya que el Islam es en sí fundamento para la vida, la sociedad, la política, la economía y abarca todas las dimensiones del ser humano desde cualquier punto de vista teleológico.

A pesar de las políticas de OBAMA para ‘des-militarizar’ las relaciones internacionales Occidente-Islam, sus esfuerzos se vieron truncados en 2014 por la Guerra Civil en Siria y la expansión de las actividades bélicas de la organización terrorista denominada Estado Islámico de Irán y el Levante (E.I.). Hasta ese momento, las acciones de los países occidentales se basaban en la promoción de la democracia, los derechos humanos, el desarrollo sustentable, el papel de la mujer en la sociedad y las acciones en contra del terrorismo (Ismael & Rippin, 2010). Las antiguas preocupaciones sobre la expansión del comunismo y el acceso a recursos naturales, específicamente el petróleo, ya no ocupan el primer lugar en las relaciones internacionales Occidente-Islam.

Las acciones de los países de Occidente entraron en revisión en el año 2014 debido a los hechos mencionados. Se organizó una coalición entre los países de la OTAN y algunos países islámicos para detener el avance del Estado Islámico –EI–. Según *THE ECONOMIST* (2014) el EI es una organización descendiente de Al-Qaeda, que, al retiro de las tropas occidentales de Irak y aprovechando la guerra civil en Siria, se hizo al control de una buena porción de zonas rurales y campos petroleros. Su objetivo principal es establecer un estado islámico en los territorios controlados –cuya capital de facto es *Raqqā*– y donde se estima que cuenta con más de 7.000 hombres. El EI hace uso constante de tácticas como secuestros, trata de blancas, carros bomba y ataques indiscriminados a la población, lo cual le ha valido la calificación como una organización terrorista. Debido a esto, la migración de alrededor de 3.2 millones de refugiados hacia El Líbano, Egipto, Jordania, Irak y Turquía ya ha generado alarmas humanitarias y tensiones internacionales, según reportes en inglés del diario Al-Arabiya (2014).

De acuerdo con *THE NEW YORK TIMES* (Mazzetti & Schmitt, 2014), la expansión del EI y el resurgimiento de los grupos talibanes en Afganistán supuso un giro en la política exterior norteamericana que proyecta su intervención militar en Medio Oriente hasta la estabilización de las democracias instauradas en dicho país y en Irak. También generó una postura insólita en Turquía, cuyo gobierno ahora ofrece apoyo completo a las acciones militares en contra del EI y hasta ha permitido el paso de kurdos por su territorio para

unirse a los combates según información del diario británico *THE GUARDIAN* (Letsch, 2014)⁸². No obstante, según la revista *TIME* (Zalewski, 2014), al Gobierno turco también se le acusa de ser pasivo frente al conflicto en la ciudad fronteriza de KOBANI, norte de Siria, cuya población es principalmente kurda. Aunque Turquía ha realizado una destacable labor humanitaria, los kurdos de lado y lado acusan al gobierno de Ankara de permitir que el EI ataque a las Unidades de Protección Popular (YPG por su sigla en kurdo), movimiento armado que tiene incidencia en el Kurdistán sirio, indica *TIME* (2014).

De otro lado, mientras el bloque occidental organiza sus intervenciones militares en territorio islámico, también organiza las políticas internas de gobernanza religiosa. La gobernanza religiosa se refiere a “la regulación interna y externa de la diversidad religiosa y su dinámica interacción” (Bader, 2007, pág. 874)⁸³. Según Sheehan (2010) el problema de Europa no es precisamente el Islam, sino la regulación de la diversidad religiosa en su territorio producto de las constantes migraciones –y las conversiones derivadas–. Aunque las políticas de gobernanza son muy variadas en los países europeos (Bader, 2007), dicho interés de establecer un marco normativo demuestra cómo el Estado-nación es central en la ideología occidental en comparación con el Islam, donde la religión es omnipresente en todos los aspectos políticos (Johnson, 2007). Sin embargo, las acciones con referencia al terrorismo siguen ocupando un lugar preeminente en las relaciones Occidente-Islam.

4.2. El terrorismo internacional

El panorama de guerra civil en Siria, el resurgimiento de grupos talibanes en Afganistán y la expansión del Estado Islámico de Irán y el Levante (EI) en Irak hacen del terrorismo un punto recurrente en las relaciones internacionales Islam-Occidente. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, Estados Unidos de América, dividen la historia del terrorismo y marcan un hito en las relaciones internacionales Islam-Occidente. Laqueur (2003) indica que el terrorismo no es un hecho reciente, pero sí se vio fuertemente

⁸² Para evitar el crecimiento de la insurgencia Kurda en su territorio, Turquía ha sido reacio a aceptar refugiados kurdos. Lo anterior también aconteció durante la Guerra de Irak en 1991.

⁸³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Religious governance refers to the internal and external regulation of religious diversity and to their dynamic interaction*”

transformado después de los sucesos ocurridos en las Torres Gemelas del *WORLD TRADE CENTER*. ¿Es posible justificar un acto terrorista sobre la base de motivos anticoloniales, anti-imperialistas, o en el nombre de bienes morales como la libertad o incluso, la paz? La respuesta es sí, sin que esto signifique que sean acciones aceptables. Pero para ilustrar esta afirmación, es necesario adentrarse en el concepto de terrorismo.

No es fácil de definir el término de terrorismo. Desde su aparición en el diccionario de la Academia Francesa en 1798, es muy difícil reunir todas las formas de terrorismo que han aparecido en la historia por medio de un solo concepto (Laqueur, 2003). Saleem & Tahir (2014, pág. 34) definen terrorismo como “la amenaza o uso internacional de la violencia en contra de civiles o blancos civiles con el propósito de obtener objetivos políticos”⁸⁴. En línea con la idea anterior, todos los grupos fueron independencias de la modernidad y, en cierto sentido, terroristas. Sin embargo, una particularidad adviene en el concepto de terrorismo, puesto que tiene connotaciones peyorativas, normalmente utilizado por terceros que califican acciones de sus contrincantes, haciendo de su uso un ejercicio indiscriminado en algunas situaciones (Jackson, Smyth, Gunning, & Jarvis, 2011). ¿Fueron entonces las campañas independentistas de la Corona española o los golpes de estado contemporáneos actos terroristas? Quizás es necesario profundizar más allá de la acción terrorista y cuestionar el origen de la misma.

El terrorismo tiene su origen en condiciones de privación económica, diferencias socioeconómicas marcadas, áreas densamente pobladas, desorden político e institucional, transformación e inestabilidad política, choques culturales o de identidad, desequilibrio en el orden global económico y político y, también, por contagio (Krieger & Meierrieks, 2011). Desde su primer significado, que surgió durante la Revolución Francesa de 1789, *le régime de la terreur*, que derivó en un ímpetu anti-monárquico desde Inglaterra hasta Rusia, la definición del término ha cambiado (Hoffman, 2013). En el siglo XX, el terrorismo emergió como respuesta en contra de los regímenes coloniales europeos. Algunos grupos

⁸⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*terrorism is the international use of threat or violence against civilians or against civilian targets, in order to attain political aims*”.

activistas etno-nacionalistas aprovecharon la debilidad de los estados después de las guerras mundiales y aparecieron grupos en diferentes colonias que exigían la independencia (Law, 2009). Comenzaba de esta forma la internacionalización del terrorismo.

El terrorismo internacional hace parte de la variada tipología de ‘terrorismos’, cuya identificación es también problemática, no sólo por su agrupación, sino por los múltiples actores que pueden ejercerlo, i.e., estados, organizaciones criminales, organizaciones no gubernamentales, organizaciones cívicas, organizaciones políticas, organizaciones étnicas, entre otros (Hoffman, 2013; Law, 2009). De acuerdo con Kis-Katos, Liebert, & Schulze (2014) un análisis de la Base de Datos de Terrorismo Global de la UNIVERSIDAD DE MARYLAND⁸⁵ revela que éste puede agruparse en cuatro tipos, según su frecuencia de ocurrencia y el número de víctimas, a saber: terrorismo de izquierda, terrorismo islámico, terrorismo étnico separatista y terrorismo de derecha. De estos tipos de terrorismo, el que más interesa a la UNAOC es el terrorismo islámico, pues es el hecho que genera mayores tensiones en las relaciones internacionales Occidente-Islam. También resalta el hecho de que este tipo de terrorismo es el único que está asociado a una religión; es decir, de acuerdo con esta universidad estadounidense, otras religiones no realizan acciones terroristas. ¿Será que las ‘gestas’ conquistadoras de la Europa cristiana no fueron terrorismo desde el punto de vista de las comunidades vencidas?

Actualmente, las acciones globales en contra del terrorismo se libran en dos frentes: el fortalecimiento de la seguridad nacional y la prevención internacional del terrorismo. El fortalecimiento de la seguridad nacional consiste en la revisión de las penas para los terroristas, el aseguramiento de las fronteras, el incremento de la vigilancia en puntos de ingreso como aeropuertos, carreteras y puertos marítimos, y la intensificación de actividades de inteligencia en todos los ámbitos que, en palabras de Cole & Dempsey (2013) genera una pérdida significativa de las libertades civiles. De otro lado, la prevención internacional del terrorismo generó movimientos de contrainsurgencia, antiterroristas e

⁸⁵ La Universidad de Maryland hospeda el *National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism* (START) (2013) que lleva registro de hechos terroristas desde 1970 hasta hoy.

intervenciones militares en Irak, Afganistán, Somalia, Yemen y Siria, bajo un marco de inteligencia militar y táctica de infantería renovado para hacer frente al combate de guerrillas (Colom, 2014).

La denominada guerra contra el terrorismo terminó con la baja de OSAMA BIN LADEN, líder de AL-QAEDA, en 2011. Sin embargo, la amenaza se ha trasladado a frentes tan diversos como el sudeste asiático, el Magreb, el creciente fértil de Medio Oriente (Law, 2009). La expansión internacional del terrorismo islámico y la apertura de nuevos frentes en distintos continentes hacen difíciles de sostener las acciones contrainsurgencia desde el punto de vista económico y complican su análisis en términos de costo-beneficio (Mueller & Stewart, 2014), especialmente desde la crisis financiera de 2008. Por ende, diferentes organizaciones públicas y privadas internacionales alrededor del mundo están apoyando iniciativas como la UNAOC en la búsqueda de alternativas para el tratamiento del terrorismo internacional. No obstante, atentados como los ocurridos en marzo de 2016 en Bélgica recuerdan a los líderes del mundo que su manejo del terrorismo no está siendo efectivo. En juego hay tres factores que limitan la efectividad de las acciones para la prevención del terrorismo: la larga historia de desencuentros entre Islam y Occidente, la deshumanización del Otro y la instrumentalización de la ética.

EDWARD SAID, en su obra *Orientalismos*, critica el papel de la historia, cómo es entregada a la sociedad y cómo se ha convertido en propaganda para resaltar los desencuentros entre Islam y Occidente por encima de todos los beneficios. ¿Qué tan común es encontrar en los estantes de su librería favorita un texto sobre las contribuciones del Islam a Occidente en vez de un texto sobre las guerras actuales? En la misma línea, MICHAEL HARDT y ANTONIO NEGRI reafirman la proposición de Said y complementan en su libro *IMPERIO* que, “estos enemigos son con frecuencia llamados terroristas, una reducción conceptual y terminológica cruda, enraizada en una mentalidad policial” (Hardt & Negri, 2000, pág. 35). El terrorista pasa a ser un criminal de la peor calaña, así su lucha, su espíritu revolucionario fuera un 1% justificable. ¿Cómo sería la concentración de poder y riqueza en manos de las clases privilegiadas si no hubiera habido luchas revolucionarias?

Rorty (1998) y Said (1977) afirman que la deshumanización del árabe islámico ronda las barreras del cliché, a la vez que elimina su condición humana. Esta deshumanización funciona desviando la atención de las consignas de lucha de los terroristas y evitando que la opinión pública revise más allá del acto atroz. Adicionalmente, se reproduce a través de los medios masivos de comunicación, alcanzando amplia difusión y aceptación alrededor del mundo. ¿Qué motivos existieron?, ¿por qué eligen un modo de operación específico?, ¿qué objetivos tienen? Pocas personas se hacen este tipo de preguntas. HANNA ARENDT esgrimió palabras precisas para enmarcar dentro de la política esta postura hacia el terrorismo:

Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no a escala mundial —bien sea en la forma (para nosotros extraña y pasada de moda) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar «fuerzas históricas» y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres (Arendt, 2005, pág. 42)

De acuerdo con Arendt, los líderes terroristas son tiranos y también lo son los líderes de los gobiernos que hacen caso omiso a los procesos históricos que han desembocado en terrorismo. Sin embargo, no hay motivo alguno para justificar la pérdida de vidas humanas (y animales), a pesar de los intentos de algunas corrientes filosóficas opuestas a la razón crítica. “Debemos defender la vida desde el punto de vista de la razón crítica universal y en nombre de las víctimas”⁸⁶ (Dussel, 2013, pág. 271). La pérdida de vidas es, desde cualquier punto de vista, injustificable. Asimismo, está el terrorismo electrónico, que aunque no cueste vidas propiamente dicho, puede incluirse en la categoría terrorismo, ya que ataca la vida, sin eliminarla completamente, y deja profundas heridas en las víctimas, quienes son el centro de la defensa. Lógicamente, esta postura parte de un precedente ético: el respeto por el derecho a la libertad y a la liberación. La ética no puede ser un instrumento de los sistemas mundiales de dominación para evitar las acciones de grupos marginales (al menos

⁸⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “*We must instead defend life from the standpoint of universal critical reason and on behalf of the victims*”.

a la luz de la ley). ¿Por qué algunos grupos apelan al terrorismo y otros no? Según Dussel (2013, pág. 271) esto es porque, en algunos casos, ejercen su derecho a la liberación:

El problema radica en la decadencia de un sistema civilizatorio al cual le llega su final. La superación de la cínica razón gerencial (administración planetaria), el capitalismo (como sistema económico, el liberalismo (como sistema político), el eurocentrismo (como ideología), el machismo (en la erótica), la supremacía blanca (racismo), destrucción de la naturaleza (ecología), y así sucesivamente, presupone la liberación de diversos grupos oprimidos y/o excluidos⁸⁷ (Dussel, 2013, págs. 38-39).

Dussel (2013) quizás es extremo al afirmar que el sistema civilizatorio está llegando a su fin. Sin embargo, comparto su apreciación de que existen grupos oprimidos y excluidos que desean que su voz sea escuchada y se les haga miembro de la comunidad global. Su protesta no es únicamente en el plano nacional, sino internacional. Por ende, sea cual sea el motivo, la pérdida de vidas es injustificable, el terrorismo es inaceptable y el derecho a la libertad y la liberación es innegable.

5. PREMISAS INSTITUCIONALES

Las instituciones del ámbito internacional, sean estas multilaterales, bilaterales o de la sociedad civil, han nacido con el propósito de intervenir y debatir las problemáticas más relevantes del mundo globalizado. Las relaciones internacionales Islam-Occidente y el terrorismo global son temas de debate constante en diversos foros nacionales e internacionales de organizaciones públicas y privadas. De hecho, la Alianza de Civilizaciones que nació en el seno de la Organización de las Naciones Unidas y en el marco de la Unión Europea cumple con las anteriores afirmaciones. La Unión Europea configura el principal y más cercano foro de discusión sobre las relaciones Islam-Occidente e igualmente sirve a objetivos estratégicos de los gobiernos de España y Turquía, quienes

⁸⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The problem is the exhaustion of a civilizing system that has come to its end. The overcoming of cynical-managerial reason (planetary administrative), of capitalism (as economic system), of liberalism (as political system), of Eurocentrism (as ideology), of machismo (in erotics), of the reign of the white race (in racism), of the destruction of nature (in ecology), and so on presupposes the liberation of diverse types of oppressed and/or excluded*”.

buscan réditos políticos, por un lado, e ingresar a la Unión, por el otro. La ONU proporciona los antecedentes de intervención en crisis y tensiones alrededor del mundo y de promoción de campañas de entendimiento a través del programa de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) sobre diálogo interreligioso⁸⁸.

De acuerdo con North (1993, pág. 13) “las instituciones son las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana. Por consiguiente, estructuran incentivos en el intercambio humano, sea político social o económico”. Las instituciones internacionales también sirven para cubrir vacíos en áreas olvidadas por los estados o al servicio de los intereses estatales. Lo interesante es que, hasta hace menos de un siglo, la convivencia intercultural era un área olvidada por los estados, como lo demuestra la continua lucha por el espacio y las guerras mundiales. La preocupación política de la época estuvo marcada por la consolidación de los bloques de poder más que en la formación de sistemas de convivencia global. UNAOC, su padre, la ONU, y la UE son ejemplos de instituciones impotentes, durante su gestación y parte de su madurez, que cobran relevancia gracias a los cambios en el orden mundial.

Ahora bien, las instituciones también cumplen un papel fundamental dentro del nuevo orden mundial, si bien están atadas de manos para hacer entrar en vigor sus decisiones alrededor de temas que generan polémica. En el caso preciso de las instituciones mencionadas en estas premisas, una de sus funciones principales es servir para el debate, propuesta e implementación de diversos caminos para la integración económica y el mantenimiento de la paz. En la ONU, UE y UNAOC, se pretende establecer las reglas de juego para la paz, la integración económica y la convivencia intercultural, respectivamente. “La función principal de las instituciones en la sociedad es reducir la incertidumbre estableciendo una estructura estable (pero no necesariamente eficiente) de la interacción

⁸⁸ “El objetivo principal de este programa, que representa un aspecto esencial del diálogo intercultural, es fomentar el diálogo entre las diferentes religiones y tradiciones espirituales en un mundo en el que los conflictos intra e interreligiosos se intensifican, debido a la ignorancia o el desconocimiento de las tradiciones espirituales y de la cultura propia del otro” (UNESCO, 2009).

humana” (North, 1993, pág. 16). Los esfuerzos de estas instituciones han servido para llevar a la mesa de discusión estructuras para la interacción humana, pero el alcance de sus propuestas se ha limitado a discursos que no trascienden hacia una implementación de soluciones concreta, sin desconocer el avance en áreas como infancia, seguridad alimentaria y medio ambiente.

5.1. La Organización de las Naciones Unidas

La Organización de las Naciones Unidas, ONU por su sigla en español, es una institución internacional oficialmente “fundada en 1945 tras la Segunda Guerra Mundial por 51 países que se comprometieron a mantener la paz y la seguridad internacionales, fomentar entre las naciones relaciones de amistad y promover el progreso social, la mejora del nivel de vida y los derechos humanos” (ONU, 2014). La ONU reemplazó a la Liga de Naciones (LDN), “la primera organización universal cuya difícil tarea era el mantenimiento de la paz”⁸⁹ (Tomuschat, 1995, pág. 77), ante el evidente fracaso que significó el comienzo de la Segunda Guerra Mundial⁹⁰.

Los ideales de la ONU fueron consignados en la Carta de las Naciones Unidas, documento firmado el 26 de junio de 1945 en San Francisco, Estados Unidos de América (ONU, 2012). El capítulo 2 de la Carta enuncia explícitamente los principios de la organización:

1. La Organización está basada en el principio de la igualdad soberana de todos sus Miembros.
2. Los Miembros de la Organización, a fin de asegurarse los derechos y beneficios inherentes a su condición de tales, cumplirán de buena fe las obligaciones contraídas por ellos de conformidad con esta Carta.
3. Los Miembros de la Organización arreglarán sus controversias internacionales por medios pacíficos de tal manera que no se pongan en peligro la paz, la seguridad internacional y la justicia.
4. Los Miembros de la Organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la

⁸⁹Traducción por el autor; el texto original dice: “*was the first universal organization entrusted with the lofty task to maintain peace*”.

⁹⁰ Las fuerzas de la Liga de Naciones participaron en la Guerra Colombo-Peruana de 1933 enviando una fuerza para el mantenimiento de la paz a Leticia identificada con emblemas y bajo la bandera oficial de la Organización (MacQueen, 2012).

integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los Propósitos de las Naciones Unidas.

5. Los Miembros de la Organización prestaron a ésta toda clase de ayuda en cualquier acción que ejerza de conformidad con esta Carta, y se abstendrán de dar ayuda a Estado alguno contra el cual la Organización estuviere ejerciendo acción preventiva o coercitiva.
6. La Organización hará que los Estados que no son Miembros de las Naciones Unidas se conduzcan de acuerdo con estos Principios en la medida que sea necesaria para mantener la paz y la seguridad internacionales.
7. Ninguna disposición de esta Carta autorizará a las Naciones Unidas a intervenir en los asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados, ni obligará; a los Miembros a someter dichos asuntos a procedimientos de arreglo conforme a la presente Carta; pero este principio no se opone a la aplicación de las medidas coercitivas prescritas en el Capítulo VII (ONU, 2014).

El funcionamiento y la estructura institucional de la ONU es similar y, en algunos casos, directamente heredados de la LDN, pero se diferencian por la posibilidad de una membresía más amplia y unos objetivos con carácter económico, político y social (Yunker, 2011). Los propósitos de la ONU, tal y como están declarados en la versión en español de la Carta de las Naciones Unidas, son:

- Mantener la paz y la seguridad internacionales;
- Fomentar relaciones de amistad entre las naciones;
- Ayudar a las naciones a trabajar unidas para mejorar la vida de los pobres, vencer el hambre, las enfermedades y el analfabetismo, y fomentar el respeto de los derechos y libertades de los demás;
- Servir de centro que armonice los esfuerzos de las naciones por alcanzar estos objetivos comunes (ONU, 2014).

Actualmente, la ONU concentra sus esfuerzos en cinco temas: paz y seguridad, desarrollo, derechos humanos, asuntos humanitarios y derecho internacional. Estos temas se desarrollan por medio de seis entes principales: la Asamblea General, la Secretaría, el Consejo de Administración Fiduciaria, el Consejo de Seguridad, el Consejo Económico y Social, y la Corte Internacional de Justicia, con el apoyo de 15 agencias, varios programas y organismos (ONU, 2014). Su participación en dichos temas es coordinada con diferentes instituciones alrededor del mundo. En las relaciones Islam-Occidente, concretamente, la

cooperación de la ONU con la Unión Europea es de gran importancia para el mantenimiento de la paz.

5.2. La Unión Europea

La Unión Europea (UE) es una institución internacional fundada en 1950 por Bélgica, Francia, Alemania, Italia, Luxemburgo y Holanda. Al igual que la ONU, es una de las organizaciones descendientes de los tratados de mantenimiento de la paz, reconstrucción de Europa y cooperación internacional para el desarrollo, originadas después de la Segunda Guerra Mundial. En un principio, se denominó Comunidad Europea del Carbón y el Acero y era una entidad con fines comerciales exclusivamente, pero con la firma en 1957 de la Comunidad Económica Europea, se convierte en un mercado común que amplió su espectro de acción. En 1968, se integraron Dinamarca, Irlanda e Inglaterra a la Unión y, en la década de los 80, lo hicieron España, Portugal y Grecia. En 1993, la Unión Europea adoptó su nombre actual bajo el Tratado de Maastricht y, durante la década de los 90, se unen Austria, Finlandia y Suecia y se firma el Tratado *Schengen* de movilidad internacional de europeos en el territorio de la Unión (Corner, 2014).

Al inicio del siglo XXI, la Unión Europea lanzó su moneda común, el euro, y recibió la adhesión de 12 nuevos miembros entre 2004 y 2007: República Checa, Chipre, Estonia, Letonia, Lituania, Hungría, Malta, Polonia, Eslovenia y Eslovaquia y, posteriormente, Rumania y Bulgaria. Con los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en las Torres Gemelas de Nueva York, la UE se enlistó en el bloque que coopera en la Guerra contra el Terrorismo en estrecha colaboración con la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), cuya labor fuera en un principio prevenir la expansión del comunismo por Europa y más tarde apoyar las labores militares de mantenimiento de la paz (Corner, 2014).

El Tratado de Lisboa de 2007 fijó la estructura institucional de la UE. Actualmente, la Unión cuenta con 17 órganos principales y más de 40 agencias entre las que se destacan el Consejo Europeo, encargado de dirigir políticamente la unión; el Parlamento Europeo, que

representa a los ciudadanos europeos; el Consejo de la Unión Europea, donde están las representaciones de cada país miembro; el Banco Central Europeo, encargado de la política monetaria; y el Servicio Europeo de Acción Exterior, encargado de las acciones diplomáticas y militares para el mantenimiento de la paz y la ayuda humanitaria (Unión Europea, 2014).

Según Watts (2008) las políticas de la UE pueden agruparse en tres: el presupuesto de la Unión, políticas de primer pilar y políticas de segundo y tercer pilar. En términos del presupuesto, la Unión se involucra en áreas como agricultura, pesca y comercio en el ámbito nacional, concentrando la mayor parte del gasto en estos campos. Desde los años 90, ha incrementado su inversión en fondos regionales para el desarrollo, mejoramiento de la competitividad europea y cooperación internacional (Watts, 2008). Las políticas de primer pilar están diseñadas para fortalecer el crecimiento económico y regular las fuerzas de los mercados. Por su lado, las políticas de segundo y tercer pilar son trabajadas en el ámbito intergubernamental y se refieren a temas de seguridad, migración, justicia y gobierno (Watts, 2008).

De otra parte, para Warleigh-Lack (2009) las políticas de la Unión Europea deben clasificarse en políticas internas y políticas externas. Las políticas internas deben ser coordinadas con los miembros y dependen de potestades entregadas por los mismos a la Unión. Normalmente, se refieren a la regulación y promoción de los mercados y a la defensa en contra de amenazas comunes para los miembros. A su vez, las políticas externas no necesariamente se coordinan con los miembros de la Unión y se refieren a temáticas como las relaciones comerciales con otros bloques económicos y a la injerencia que tiene en asuntos políticos internacionales por medio de condicionamientos, la seguridad y defensa del territorio y la cooperación para el desarrollo (Warleigh-Lack, 2009).

La UE no tiene un papel preponderante en la UNAOC, a pesar de contar con políticas para la cooperación internacional, porque su objetivo institucional es bastante diferente. Pero la UE es importante en la UNAOC por el interés de Turquía de ingresar a la Unión y la

importancia creciente del Islam en diferentes instancias de los órganos europeos como la Comisión y el Parlamento (Silvestri, 2009). De hecho, las relaciones Islam-Occidente en Turquía están condicionadas por las políticas de la Unión Europea (Usul, 2011). A la par, España está condicionada por la UE en el manejo de sus fronteras marítimas y de los bordes africanos de los enclaves de Ceuta y Melilla con el Magreb (Ferrer-Gallardo, 2008). También se encuentra condicionada en temas de inmigración de ciudadanos musulmanes, lo que lo convirtió, en palabras de Aidi (2006, pág. 74), en “el portero de Europa, restringiendo la entrada de inmigrantes africanos a los mercados laborales de la UE”⁹¹. Por los ejemplos expuestos, la Unión Europea es un actor relevante, ya que preforma las acciones e intereses de la UNAOC y, además, impone prioridades para el desarrollo de los programas que esta desee implementar y que involucren a países europeos.

5.3. Recepción de la UNAOC

La UNAOC ha sido recibida positiva y negativamente, es decir, con algunos elogios, pero también críticas en su contra. Para Cajal (2009) España decide presentar a la ONU una propuesta para fundar una coexistencia entre el mundo occidental y el islámico bajo un escenario político multipolar. Por ende, la posibilidad de coexistencia global albergada en la UNAOC a nivel de civilizaciones reside en su orientación a la creación de Esferas de Interacción Dialógica (SODI por su sigla en inglés)⁹², definidas como “un conjunto de actividades y propiedades prácticas que van a nutrir la cultura de participación dialógica entre personas de diferentes culturas y civilizaciones”⁹³ (Kósi, 2009, pág. 8).

Para Martí & Pettit (2010, pág. 23) “la propuesta de ZAPATERO buscaba crear un espacio internacional en el que podría haber un concepto viable de un interés público internacional –un bien común global”⁹⁴, llevando entonces una Alianza de Civilizaciones a la luz pública.

⁹¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the gatekeeper of Europe, restricting the entry of immigrants from Africa into the EU labor market*”.

⁹² Traducción por el autor; el texto original las nombra: *Spheres of Dialogic Interaction*.

⁹³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*set of practical activities and domains that will nurture the culture of dialogic engagement among people from different cultures and civilizations*”.

⁹⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Zapatero's proposal sought to create an international space in which there might be a viable concept of an international public interest -a global common good*”.

Durante su periodo como Embajador de España ante la ONU, MÁXIMO CAJAL lo explicó así:

Se trata, en primer término, de un llamamiento al rearme moral de la comunidad internacional contra el fatalismo del diagnóstico *huntingtoniano* que presupone dar ya por irremediable la fractura entre las civilizaciones y las culturas; entre las que representan a los mundos musulmán y cristiano secularizado, a Occidente y al Islam (Cajal, 2006)

Por su parte, Kilinç (2009) y Bayer & Keyman (2012) concuerdan sobre las intenciones políticas del gobierno de la República de Turquía al promover esta entidad, afirmando que el país se ha convertido en un actor humanitario internacional. Sobre las intenciones de Turquía como actor internacional, Han (2010) supone que la influencia del presidente de los Estados Unidos de América, BARACK OBAMA, ha sido definitiva en la política exterior del país. En un artículo escrito por RECEP TAYYIP ERDOGAN, Primer Ministro de Turquía y JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ ZAPATERO, Presidente español, se invita a desligar a la UNAOC de cualquier proyecto político y a enfocarla hacia los esfuerzos puntuales propuestos por el Grupo de Alto Nivel:

Si queremos ser verdaderamente capaces de establecer una amplia coalición que corrija la dinámica actual de desconfianza y sospecha mutuas entre Occidente y el mundo islámico, será necesario desplegar un esfuerzo internacional considerable y prolongado en el tiempo. Y también que escuchemos la no siempre atendida voz responsable de la ciudadanía

En los próximos meses, Turquía y España se esforzarán para que las palabras del Grupo de Alto Nivel se conviertan en realidades. No podemos permitirnos actuar como meros testigos impasibles mientras se forja nuestro destino. Tomemos el timón y empecemos a llevar a nuestra nave en la dirección correcta (Erdogan & Rodríguez, 2006).

De otro lado, los detractores de la UNAOC justifican su recepción negativa con base en tres críticas principales: el planteamiento de partida basado en EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES de SAMUEL HUNGTINTON, la falta de concreción y la necesidad de su existencia (Figueras, 2011). En abierta oposición al artículo de los primeros mandatarios anteriormente expuesto, Balci (2009) indica que la UNAOC debe evolucionar como entidad y superar la dicotomía choque-alianza hacia una propuesta de diálogo entre pares. Adicionalmente, en nota al pie

del texto de Machuca (2013) se afirma que la Alianza de Civilizaciones es una estrategia geopolítica para tratar con el avance del Islam⁹⁵:

Este proyecto ha sido promovido en la UNESCO por el gobierno de RODRÍGUEZ ZAPATERO (con el apoyo del gobierno de BARACK OBAMA) para suscitar lo que podría considerarse el frente cultural de una estrategia geopolítica hacia los países musulmanes, de acuerdo con el concepto propuesto por SAMUEL HUNTINGTON que busca un acercamiento entre las culturas en lugar de un choque (Machuca, 2013, pág. 65).

Continuando con los argumentos en contra, aunque parece haber una convergencia institucional, sobre todo desde el punto de vista económico, entre el islamismo turco y la social democracia europea que favorece el funcionamiento de la UNAOC (Akan, 2011), es claro que, en otros aspectos, el mundo occidental y musulmán se componen de estructuras asimétricas fundadas en valores seculares, por un lado, y religiosos por el otro, que de no ser tenidas en la cuenta pueden llevar a la UNAOC a afrontar grandes dificultades (Marquina, 2007). El entendimiento de estas estructuras es una labor intelectual de reflexión, comprensión y diálogo que obliga a la consideración de unas premisas intelectuales sobre las cuales se funden los puentes de convivencia que la Alianza busca.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Este capítulo expuso las premisas o bases fundamentales para la comprensión del fenómeno de la coexistencia global (el objeto de estudio). Considerando que las premisas consisten en una serie de proposiciones que pueden o no implicar un desenlace argumental o una conclusión, es necesario explicitar las tres proposiciones principales que se desprenden de este capítulo. Desde un punto de vista argumentativo, las premisas indican que existe un nuevo sistema-orden mundial (1), plagado de propuestas de comprensión desde diferentes

⁹⁵ La nota dice textualmente: “*This project has been promoted in UNESCO by the government of Rodríguez Zapatero (with support from the government of Barack Obama) to promote what might be considered the cultural front of a geopolitical strategy towards the Muslim countries, in keeping with the concept propounded by Samuel Huntington that seeks a rapprochement between cultures rather than a clash*”.

ámbitos (2), que no han sido suficientes para el tratamiento de las dificultades para la convivencia (3).

Primera premisa. Si bien algunos académicos lo sitúan unas décadas atrás, el nuevo sistema mundial, el de la globalización y sus instituciones, tiene un impacto tal en las dificultades para la convivencia global en el s. XXI que pone en serio riesgo la supervivencia. Dejando de lado el extremismo, el nuevo sistema mundial ha permitido la expansión de expresiones culturales y el mayor acercamiento de los pueblos, no sólo físicamente, sino por medio de las tecnologías de información y comunicación. De hecho, los grupos terroristas han encontrado en la Internet un nicho para la promoción de sus actividades y el reclutamiento de militantes. Lo interesante no es tanto esto, sino cómo el espectro para la coexistencia global ahora también ha pasado a un plano virtual. Lo humano es también un reflejo de sí mismo en las redes y, a la vez, un crisol de culturas (*melting pot*) sobre la faz de la Tierra, una olla a presión donde la interculturalidad se ha prestado para la justificación de acciones militares, discriminación y dominación de los pueblos por diversos medios. En este sistema mundial destaca la Alianza de Civilizaciones, o al menos su interés declarado, por trazar puentes que faciliten la coexistencia global. Se trata no sólo del nacimiento de una entidad con un propósito específico en el objeto de estudio, sino de una propuesta de pilares para estructurar una sociedad global cosmopolita por medio de movimientos civiles, gubernamentales o transnacionales.

Segunda premisa. Las propuestas de comprensión de la realidad acerca de las dificultades para la convivencia se han presentado tanto en términos intelectuales como históricos y han servido como punto de partida para distintos análisis y acciones implementadas por gobiernos, empresas y organizaciones de la sociedad civil a lo largo de varios años. La cultura ha sido objeto de manipulación, abuso e instrumentalización por parte de académicos y políticos que la han acomodado a sus intereses o ideologías, la han maltratado y reducido a su mínima expresión: los productos culturales, que son las construcciones tangibles y medibles de los grupos humanos que se ajustan a los paradigmas positivistas de la ciencia. La identidad y la civilización también han servido para

discriminar y justificar la superioridad de unos pueblos frente a otros dentro de esquemas políticos y económicos de dominación, sometimiento y expansión. Entre tanto, el pluralismo asoma como una cura para el uso intencionado de la cultura, la identidad y la civilización, pero no refleja formas de vida o un ideal vívido de la experiencia sensible. Así, la cultura, la identidad, la civilización y el pluralismo no son fenómenos comprendidos, sino comprensibles, dentro de un marco interpretativo, que abren espacio para una mirada cosmopolita. ¿Qué puede extraer el cosmopolitismo de estos fenómenos para su desarrollo y expansión?

De otro lado, la comprensión histórica de las dificultades para la convivencia obliga a admitir que quienes redactan la historia hacen las veces de lectores, intérpretes, exégetas de los hechos que les han sido informados por medio de símbolos (letras). “Al comprender desde una posición, el lector juega a la invención de un sentido que incorpora como valoración, entrando en correspondencia con la época, o confrontándola” (Cuartas, 2015, pág. 40). Por ende, la estructura y el foco de la historia, es decir, su forma, no ha sido sólo el reflejo de los hechos, sino más bien la historia amañada por los poderosos que permiten su diseminación y por los historiadores que la impregnan de sus propias posturas. Siendo así, al pretender hacer un análisis comprensivo, el entendimiento en términos históricos de las dificultades para la convivencia es tan problemático en sí como la coexistencia misma. Al mismo tiempo, resulta cuestionable porque puede servir para fomentar diferencias, promover odios y servir a intereses particulares. ¿Qué historia de encuentro entre culturas ha sido diseminada para exponer los beneficios del banquete de la diversidad? Es entendible, entonces, que la historia haya generado tantos encuentros como desencuentros en las relaciones interculturales, lo cual hace necesario pensar en acercamientos complementarios al fenómeno de la coexistencia global⁹⁶.

⁹⁶ De acuerdo con Mira (2013) y su obra IMPERIALISMO Y PODER: UNA HISTORIA DESDE LA ÓPTICA DE LOS VENCIDOS, los historiadores deben revisar la historia universal, retirando las vendas de los ojos y replanteando las categorías de análisis para revitalizar la disciplina y escindirla de influencias. Por eso, advirtió Benjamin (2008) que, en algunos casos, la historia no buscó tanto conocer el pasado, sino apoderarse de un recuerdo.

Tercera premisa. El terrorismo y la tensión en las relaciones internacionales Islam-Occidente siguen siendo noticia en el s. XXI. Todavía no existe una cura, acción, diálogo, acuerdo o reparación a la medida de las dificultades contemporáneas para la convivencia global. La nueva amenaza se hace llamar Estado Islámico, a pesar de no ser reconocido como tal por ningún otro estado. De la mano de esta amenaza viene el incremento en seguridad para la prevención del terrorismo, lo que puede limitar las libertades civiles y la discriminación de los refugiados –seres humanos olvidados, migrantes en una tierra que no los acepta–. Es tan grave y delicado el tema de la migración, que ya se hacen transacciones políticas para intercambiar migrantes por favores. En marzo de 2016, la Unión Europea y Turquía firmaron un acuerdo para regresar a los refugiados que acampaban en Grecia a cambio de facilidades para los ciudadanos turcos que viajen a los países de la Unión y de reiniciar el debate para hacer de dicho país un miembro de la UE. La comprensión de la realidad, el nuevo orden mundial de la globalización y las diferentes instituciones internacionales están en deuda, y es propio del pensador cosmopolita continuar ofreciendo propuestas que permitan ubicarse un paso más cerca de una cosmópolis.

Las tres premisas presentadas, en cuatro categorías de proposiciones (intelectuales, históricas, políticas e institucionales), conforman la base para argumentar que es necesario profundizar en el fenómeno de la coexistencia global para indagar por alternativas existentes (o emergentes) en el tratamiento de las dificultades para la convivencia que están enmarcadas por la globalización y la diversidad cultural. Ahora bien, la coexistencia global en sí es un fenómeno tan amplio, que requiere de una puerta de entrada al objeto de estudio. Se estableció anteriormente que esta sería la UNAOC. Por supuesto, las premisas presentadas pueden ampliarse desde múltiples perspectivas; sin embargo, dado el propósito de esta investigación, ahora es necesario darle sentido a la UNAOC como puerta de entrada al objeto de estudio. En el siguiente capítulo, se presenta una síntesis sobre los programas y proyectos de la UNAOC entre 2005 y 2015.

CAPÍTULO II: ¿POR QUÉ LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES CONFIGURA LA PUERTA DE ENTRADA PARA UN ANÁLISIS COSMOPOLITA SOBRE LA COEXISTENCIA GLOBAL?

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Después de exponer las premisas fundamentales, la pregunta consecutiva es ¿cómo ilustrar alternativas hacia la comprensión de las dificultades para la convivencia global? y, en un objeto de estudio tan amplio, ¿cuál es el mejor camino para complementar el análisis comprensivo desde el cosmopolitismo? La respuesta a estas interrogaciones debe mantener relación con las proposiciones expuestas en las premisas, es decir, admitir que existe un nuevo sistema-orden mundial (1), plagado de propuestas de comprensión desde diferentes ámbitos (2), que no han sido suficientes para el tratamiento de las dificultades para la convivencia (3).

La puerta de entrada al objeto de estudio debe ser auscultada detenidamente, conocer su funcionamiento, limitaciones y potencialidades para dirigir la investigación hacia el problema principal. Además, como todo sistema-orden, el de la globalización y sus instituciones, está estrechamente relacionado con el quehacer y los intereses de las clases dominantes. ¿Qué sentido tiene promover iniciativas que propendan por la equidad de las gentes desde el punto de vista de un individuo dominante?

Desde la experiencia personal del autor, se puede ilustrar este caso en los viajeros que han acompañado sus travesías, ‘conocedores’ de tantos lugares, relacionados con tantas culturas, acumuladores de millones de millas voladas literalmente, capaces de debatir sobre un grupo humano, país o cultura, con gran despreocupación y desapego. De hecho, suelen pasar desapercibidos a través del mundo, mientras responden a los requerimientos de su entorno laboral. También aparecieron personajes que han adaptado su forma de vida a un

país huésped. Hablan el idioma, adquieren el acento, usan las expresiones idiomáticas, aprecian su gente y, de muchas maneras, hacen de ese país su hogar. Algunos de estos personajes, sin embargo, no son un buen ejemplo para la comprensión de las dificultades para la convivencia global. ¿Cuál de estos personajes comprende mejor las dificultades para la convivencia global? Etiquetarlos, con o sin razón, sería un error porque su modo de vida no significa un atentado a la convivencia global. Es clave comprender que ambos personajes son diferentes, con lo cual tampoco necesariamente representan un ideal o ejemplo a seguir. La única distinción que se puede hacer entre ellos es la posibilidad que tienen de elegir cómo transformar su vida: unos lo hacen, otros no. Tal decisión es el punto de partida para elegir una puerta de entrada al problema: dentro de este sistema y las propuestas y deficiencias para el tratamiento de las dificultades globales, ¿quién (o qué) está marcando la diferencia?

La diferencia se refiere, tomando en cuenta las premisas, a la participación activa en la globalización y sus instituciones, el cuestionamiento de las múltiples propuestas y el desarrollo de nuevos caminos prospectivos o, por lo menos, de espacios para el debate de alternativas. Una entidad cumplió con todos los requisitos: la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas (UNAOC). En consecuencia, el segundo capítulo presenta una mirada a los programas y proyectos que adelanta la UNAOC⁹⁷. La UNAOC

⁹⁷ Dada la naturaleza cualitativa de los datos a consultar (fondos documentales), existen numerosas posibilidades de método para desarrollar esta investigación. Dey (1993, pág. 2) lista al menos 45 aproximaciones diferentes a los estudios cualitativos y las agrupa en tres corrientes: orientadas al lenguaje, descriptivas/interpretativas y orientadas a la teoría. En línea con el supuesto fundador de esta investigación, es decir, la posible convergencia en el cosmopolitismo de perspectivas sobre la interculturalidad para la coexistencia global, el proyecto se adscribe a los métodos descriptivos/interpretativos. Desafortunadamente, Dey no organiza su listado de métodos dentro de las corrientes que menciona. No obstante, Bernard & Ryan (2010) indican que el análisis permite observar el significado mayor de los textos puesto que posibilita la interpretación de su contenido. El significado, además, puede describirse dentro de su contexto histórico y cultural para cobrar vida. El autor seleccionó el análisis comprensivo como método principal ante la posibilidad de interpretar el contenido para reflexionar alrededor del problema de investigación (Bernard & Ryan, 2010; Ferraris, 2007; Hernández, Fernández, & Baptista, 1991; Suárez, 1998).

El análisis comprensivo se completó por medio del método analítico-sintético definido por Feng Qi (Huang, 2002, pág. 220)⁹⁷ y dirigido por los pasos que Miles & Huberman (1994, pág. 10) proponen: recolección de datos, reducción de datos, presentación de datos y construcción y verificación de conclusiones. Basado en Gómez (2010), este análisis cualitativo se inspira en el idealismo kantiano, en la abstracción categorial, buscando la relación entre variables que en el nivel actual no son relacionables. Es, por ende, un trabajo

cuenta con varios programas y proyectos que son producto de Foros Globales, eventos que le sirven como instrumentos para elaborar sus planes de acción a partir de las voces de diversos actores, así como para consolidarse como entidad del sistema de las Naciones Unidas. Nutridos por los Foros Globales, tales programas y proyectos son medios para llevar el debate a la acción⁹⁸. Explícitamente, la UNAOC abre espacios de debate (foros) para cuestionar, desde ópticas múltiples, los problemas de convivencia entre Islam y Occidente⁹⁹.

La UNAOC concentra su trabajo en frentes como la juventud, el diálogo interreligioso, los medios de comunicación, las migraciones y el entretenimiento sano. Dicha variedad de frentes hace que profundizar en los programas y proyectos genere dos retos: en primer lugar, contextualizar los problemas de la humanidad dentro de la globalización y, en segundo lugar, el uso de un método de investigación extensivo, pero a la vez comprensivo. Con respecto al primer reto, Bauman (2013) afirma que las consecuencias humanas de la globalización tienen implicaciones en el espacio donde se materializa la condición humana, ya que, al ser ésta móvil, transferible por el globo terráqueo, genera tensiones y distinción de las clases sociales en función de su capacidad de transferir su acción, en el sentido de Arendt (1974), a través de la geografía mundial. Dando forma al segundo reto, Beck (2006) critica los métodos dialécticos en los estudios cosmopolitas al afirmar que el método de investigación ha de ser suficientemente líquido, puesto que debe fluir entre la política posnacional, la paradoja de la otredad en la ontología social y las formas globales de integración¹⁰⁰. En otras palabras, no es necesario denigrar de la política si es que se quiere impregnar una investigación de cosmopolitismo.

inductivo al procurar comprender los hechos y las observaciones por medio de la teoría (García, 2008). La investigación se nutrió de la revisión documental en los repositorios de información de la UNAOC (Hoyos, 2000; Navarro, y otros, 2003).

⁹⁸ Una valoración empresarial de los programas y proyectos de la UNAOC es un reto pendiente, propio de la disciplina de la administración, desde donde puede elaborarse, por ejemplo, un estudio comparativo con otras agencias de la ONU o con entes internacionales dedicados a la paz y la interculturalidad.

⁹⁹ Entonces, se tiene una entidad del sistema global, cuestionando, debatiendo, proponiendo y, además, con foco. ¿Podría un investigador pedir algo más para el desarrollo de sus estudios?

¹⁰⁰ En su obra COSMOPOLITAN VISION, Beck (2006) indaga en la política posnacional por los problemas de las migraciones, los movimientos anti-globalización, las relaciones internacionales y los conflictos globales. También critica la paradoja de la otredad en la ontología social, configurada por las ideas contrapuestas de

La UNAOC busca integrar las visiones de política y moral que expresan la civilización Occidental y el Islam y, a la vez, superar el hecho de conocer la diversidad en abstracto. No se trata de listar, calificar o premiar la diversidad cultural, sino de integrarla, comprenderla, promoverla y generar mecanismos para que esta transforme la vida de los individuos. Los programas y proyectos son un medio para que la diversidad cultural se nutra de acciones concretas, es decir, maleables, transferibles, con sentido social. En otras palabras, la UNAOC no pretende ser una versión de civilización mejorada, sino una entidad, en los términos de la política internacional, que centra la mirada en problemáticas sociales y su intervención para el cambio, para la convivencia global. Tiene intenciones declaradas de ser una entidad cosmopolita, que desea dar un paso en la proposición e implementación de mecanismos de transformación de los pueblos en tensión¹⁰¹. Mantiene en la agenda los temas de diversidad cultural y educación como asuntos básicos para la convivencia global. Los Foros Globales, espacios con carácter académico y político, juegan un papel fundamental en la dirección y sustento de los programas y proyectos de la UNAOC y en el debate sobre cómo transformar la sociedad por medio de estos.

Como análisis comprensivo de carácter cualitativo, no se trata de extraer los problemas de la teoría, sino de elaborar los problemas a partir de la interpretación de los fondos documentales estudiados en la UNAOC. “Cuando se tratan materiales cualitativos, entonces, los analistas *construyen* problemas, fundamentándolos en las realidades diarias y los significados de los mundos y actores sociales, en vez de *extraer* los problemas de los creadores de políticas, teóricos generales, u otros” (Coffey & Atkinson, 1996, pág. 5)¹⁰². Los materiales cualitativos para profundizar en la UNAOC fueron divididos en dos grupos

universalismo-relativismo, nacionalismo-comunitarismo, otro-ídéntico y local-global. Dichas contraposiciones limitan la liquidez del método y nos privan de pensar formas globales de integración más allá de las categorías tradicionales en la política, la sociología y la antropología, por mencionar algunas disciplinas. Las categorías de estado, sociedad y cultura constituyen bloques sólidos que limitan nuestra mirada cosmopolita.

¹⁰¹ La era de la exploración de la diversidad ha terminado. Ahora comienza un periodo de transformación de la diversidad en mecanismos sociales de convivencia basados en el enriquecimiento mutuo. Es este el deber cosmopolita, por encima de la noción de ciudadanía global y de la excesiva racionalidad liberal que no tolera la existencia de dispares cuando estos no concuerden con su proyecto expansionista.

¹⁰² Traducción por el autor; el texto original dice: “*In dealing with qualitative Materials, then, analyst make problemas, grounding them in the everyday realities and meanings of social worlds and social actors, rather than taking problems from policymakers, general theorist, or others*”.

de fondos documentales y así se presentan en este capítulo. Los fondos son: foros globales y programas y proyectos. Antes de abordar los fondos documentales, se introduce el Grupo de Alto Nivel de la UNAOC, órgano consultor para la creación de la entidad, cuyo trabajo estableció las bases temáticas y describió el entorno en el cual éstas se enmarcan. El análisis sirvió de base para la identificación de actores, programas, directrices y temáticas principales en la UNAOC que se codifican para construir temas, es decir, puntos de convergencia o divergencia (Bernard & Ryan, 2010). Se tuvo como supuesto que los programas y proyectos de UNAOC permiten auscultar alternativas en el tratamiento de las dificultades interculturales para la convivencia global, desde un punto de vista aplicado, que toma en la cuenta posturas trianguladas, posibles metalenguajes, con potencial para la intervención social hacia la coexistencia global. La UNAOC es entonces la puerta de entrada al objeto de estudio¹⁰³.

1.2. ¿Qué se entiende por cosmopolitismo?

Antes de continuar, es preciso explicar qué es cosmopolitismo. Se habla de cosmopolitismo con referencia a los proyectos de ciudadanía global o cosmópolis. Se caracterizan por tratar de ser incluyentes, justos y por generar bienestar (Beck, 2006). Sin embargo, también son criticados por caber la posibilidad de supeditarse a un poder dominante global, por lo cual, también se usa el término SER HUMANO MUNDIAL en vez de ciudadanía mundial (Archibugi, 2008). El concepto ciertamente se ha transformado desde el primer uso de la palabra COSMOPOLITA que Diógenes de Sinope, el cínico, hizo en la Antigua Grecia. Es posible que los primeros proyectos modernos de cosmopolitismo estén presentes desde la obra de Immanuel Kant (1784) titulada IDEA PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN SENTIDO COSMOPOLITA. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* categoriza el cosmopolitismo en moral, cultural y político. Sin embargo, una revisión literaria sobre los usos del término revela que existen al menos cinco tipos de cosmopolitismo: político, moral (estricto y

¹⁰³ El acercamiento metodológico está estructurado sobre unas premisas, que enseñan una puerta de entrada al fenómeno observado y posteriormente impulsan una discusión teórica. Ese es el fundamento de esta disertación, un capítulo de premisas, otro con la puerta de entrada y un tercero que realice un debate teórico. Así explicado, este tratamiento guarda coherencia con el análisis comprensivo, pues construye el problema sobre las realidades diarias que se vinculan con los hallazgos en los fondos documentales de la UNAOC y las bases argumentales de las premisas.

moderado), económico, recientemente se alude también a cosmopolitismo cultural (Kleingeld & Brown, 2002) y, finalmente, social (Janssens & Steyaert, 2012).

La emancipación cosmopolita resulta al dejar de lado la arraigada idea de universalizar una cultura occidental gracias a la globalización (Pieterse, 2006). Así, un posible cosmopolitismo intercultural en la globalización puede mediar en el encuentro entre culturas. La lista de trabajos y la importancia del tema es mucho más desarrollada de lo que pensaron Scheffler (1999), Beck (2006) o Hansen (2010) para concretar una definición del término cosmopolitismo más allá del de ciudadanía mundial. De hecho, Ulrich Beck y Nathan Sznaider (2006) compilaron un extenso listado de documentos que ahora parece quedarse corto en la definición del cosmopolitismo.

La propuesta universalista por la cual pasó el primer cosmopolitismo no es completamente apropiada ahora; más bien, se debe hablar de un *multiverso* de conversaciones traslapadas que no necesariamente encuentran consenso. De esta manera, el cosmopolitismo pretende integrar a todos aquellos marginados y responder a quienes lo tildan de elitista. Giri (2006, p. 1289) da soporte a lo anterior explicando que “el cosmopolitismo como conversaciones planetarias [que]¹⁰⁴ nos lleva más allá del cosmopolitismo que conocemos”. Como metalenguaje integrador, el cosmopolitismo es “un conjunto de proyectos dirigidos a la convivencia planetaria” (Mignolo, 2000, p. 721). Además de estos, es posible diferenciar dos corrientes de cosmopolitismo, dos lenguajes de partida con cierto contenido ético para la convivencia: uno emancipatorio consignado en las propuestas de Vitoria, Kant, y Marx; y otro gerencial como el cristianismo medieval, el imperialismo y el globalismo (Mignolo, 2000).

Feldman (2007, p. 1025) afirma que el “cosmopolitismo generalmente desvía nuestra atención de las asociaciones políticas como los estados a manera de constructores relevantes de categorías morales. Al tratar al individuo como primordial y sus asociaciones políticas como secundarias, el cosmopolitismo puede aclarar el camino para imaginar no

¹⁰⁴ Agregado por el autor.

sólo deberes éticos y legales”. De esta manera, la responsabilidad compartida obliga a cambiar las relaciones que se establecen en el mundo hacia un bien superior (Roth, 2012). Ho (2011) indica que el cosmopolitismo es producto de la interacción humana en el exterior y que el ser humano tiende conscientemente a amoldarse al ciudadano del mundo con estas experiencias. Colic-Peisker (2010) confirma que los individuos con mayor nivel educativo, que pueden ejercer su profesión en cualquier parte del mundo y que, por ende, han vivido en dos o más países, logran conformar una estructura de pensamiento que, si bien se basa en ideas universalistas como el concepto de humanidad, se acerca más al pensamiento cosmopolita. Reforzando esta idea, existen movimientos globales como el ambientalismo, los derechos humanos y el desarrollo sustentable que motivan impulsos cosmopolitas de cooperación en las comunidades, tal y como puede verse en Kerala, India (Raman, 2008).

En consecuencia, el discurso del cosmopolitismo danza entre el problema del universalismo sin guía (McCarthy, 2011) y el imperialismo global (Dallmayr, 2005) como posibles desembocaduras indeseables de este movimiento. Por ende, las raíces del cosmopolitismo no deben basarse en un ciudadano cuya personalidad sea “la de un amante de la humanidad en abstracto, o de un coleccionista de culturas o religiones como especímenes de museo para ser catalogados, preservados y analizados” (Reno, 2008). Tal corriente conservadora, racional, se priva de establecer empatías y relaciones humanas por fuera de un racionalismo asfixiante. Es necesario un enfoque cosmopolita para cambiar la interpretación humana del cruce cultural y de las civilizaciones para redefinir el cuerpo teórico de la política (Gebhardt, 2008).

El cosmopolitismo ha sido inspiración de diversas disciplinas científicas. En las tecnologías de información y comunicación, Brothers (2000) anuncia que la interacción aumentada por la globalización y el crecimiento de las tecnologías mencionadas implica un cambio en los modelos racionales de cooperación, especialmente en los mecanismos de participación. En el caso del turismo, Johnson (2010) argumenta que el avance tecnológico ha disminuido las barreras al contacto social y que el profesional del turismo debe ajustar sus prácticas para un turismo sostenible de alto intercambio cultural. Algo similar ocurre en la práctica del

mercadeo internacional donde la definición del concepto cosmopolita cabe para designar un nicho de mercado específico (Riefler, Diamantopoulos, & Siguaw, 2012). En la gerencia del talento humano, también aplicaron como categoría de análisis las diferentes clasificaciones de cosmopolitismo para ofrecer una propuesta a los problemas del gerente internacional (Janssens & Steyaert, 2012).

Ante el panorama multidisciplinar del cosmopolitismo, el llamado a evitar explicaciones desde la religión, la filosofía, la tradición, la ideología o la cultura, resulta paradójico para el científico, por no decir romántico o místico (Panikkar, 2006). Sin embargo, tiene sentido en cuanto elimina del cosmopolitismo los peligros asociados a las barreras insalvables de los gustos y la cultura, incluyendo la filosofía de la religión (Gall, 1998) y el esencialismo cultural (Olson, 2011), por mencionar dos específicamente evocadas por Weber (2003). El espíritu del cosmopolitismo debe nacer en la posibilidad abierta de diferencias para derrotar a sus contradictores que lo quieren igualar al globalismo y a la aculturación (Theodossopoulos & Kirtsoglou, 2010). Se trata de un problema de vecindad global, en la cual, cada individuo, cada grupo humano, cada sociedad y cada cultura, se enfrenta a las consecuencias éticas de su estilo de vida. Es el resultado de construir menos instituciones estatales y más sistemas de convivencia global (Reder, 2012).

Para Papastephanou (2005) y Strand (2010) la educación es una salida racional a las barreras insalvables de la cultura y los gustos en el cosmopolitismo para la construcción de mecanismos de convivencia. No son ellas las únicas autoras en esta línea. También concuerda Nussbaum (2002) al afirmar que el espíritu del cosmopolitismo reside en la educación para la ciudadanía global, la imaginación narrativa de carácter empático y el conocimiento de las artes y tradiciones culturales propias. Strand (2010) divide su propuesta educativa cosmopolita en tres enseñanzas: 1. El cosmopolitismo como metáfora de vida, 2. El cosmopolitismo como un universo simbólico y, 3. Las paradojas del cosmopolitismo.

Papastephanou (2005) coincide en que una convivencia cosmopolita sin el dominio del globalismo precisa del cambio de las relaciones en el mundo, pero también se requiere escapar de las implicaciones de auto indulgencia, complacencia e idealización del cosmopolita (Papastephanou, 2013). Es inevitable reconocer que la educación, la incertidumbre y la humanidad compartida son condiciones humanas del cosmopolitismo (Hayden, 2012), que en el marco de la globalización deben ser orientadas por criterios éticos muy al estilo de la hermenéutica *diatópica panikkariana*, al buscar recoger las voces de los diferentes grupos humanos (Aguiló, 2010). Precizando la idea anterior, este panorama neo-institucionalista implica que el problema abordable es la política y el problema relevante es la cultura (Tröhler, 2009).

1.3. El significado de pensar lo global

El cosmopolitismo es el resultado de diversos tratamientos sobre lo global, diferenciados por la búsqueda de condiciones específicas de vida para toda la humanidad sin distinción alguna (paz, equidad y prosperidad). ¿Qué significa pensar lo global? El pensamiento de lo global es generalmente confundido con el pensamiento de la globalización, pero es mucho más amplio, ya que se puede referir a muchos otros fenómenos. El pensamiento relacionado con los problemas de la globalización consta no sólo de preguntas con carácter filosófico sino también práctico.

En realidad, parece que hoy en día todo es filosofía, cuando en verdad es pensamiento con tinte filosófico sobre un asunto específico. El pensamiento de lo global no se reduce al fenómeno de la globalización, aunque cobra vida a partir del mismo, para abrirse campo dentro de la filosofía práctica. Se refiere a la contemplación de problemas globales relacionados con la ética, la política, la interculturalidad, el desarrollo, la humanidad, el derecho, el territorio y, especialmente, la convivencia (Bauman, 2013). Está inspirado en movimientos de todas las disciplinas del saber, tales como la filosofía, la sociología, la antropología, la psicología, la lingüística, la economía, entre otras.

Considerando lo anterior, el pensamiento de lo global se puede agrupar en: pensamiento político global, que trabaja conceptos como ciudadanía del mundo, cosmópolis, justicia, liberalismo y derechos humanos; pensamiento ético global, que se enfoca en moral global, universalismo y convivencia; y pensamiento intercultural global, que invita al diálogo entre grupos humanos. Ayestarán, Insausti & Águila (2008) opinan que la filosofía en un mundo global nos invita a reflexionar acerca de qué significa pensar dentro de la globalización y qué supone pensar la globalización misma.

Fazio (2001) habla de globalización en distintos periodos de tiempo como la era de los descubrimientos, el renacimiento, las fronteras porosas del estado a finales del siglo XIX, las guerras mundiales, el auge de las instituciones económicas y políticas globales, y la caída del Muro de Berlín. “Desde la década de los noventa, la globalización ya no es un proceso que involucra únicamente a Estados, sino también a individuos, instituciones y organizaciones de la más diversa índole” (Reder, 2012, pág. 14). Si la visión de la globalización moderna implica procesos no sólo económicos y políticos, sino además científicos, humanos y culturales, las reflexiones al respecto pueden incluirse dentro la filosofía práctica. Siendo un término polisémico (Fazio, 2011), vale la pena definir globalización como “*un proceso* (antiguamente se habría dicho: como una dialéctica) que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas” (Beck, 1998, pág. 36),

Como se mencionó antes, en el pensamiento de lo global, uno de los constructos con más historia es el de *cosmópolis*, que subraya que “los hombres en tanto ciudadanos del mundo, están vinculados (más o menos estrechamente) los unos con los otros” (Reder, 2012, pág. 18). El proyecto cosmopolita ha sido tratado desde múltiples perspectivas, algunas contrapuestas, en autores como Kwame Anthony Appiah (2007), Seyla Benhabib (2006), Jürgen Habermas (2001), Otfried Höffe (2007), Julian Nida-Rümelin (1999), Martha Nussbaum (2002), Rüdiger Safranski (2003), entre otros. Pueden encontrarse aportes desde el derecho, la sociología, la antropología, la filosofía, por nombrar algunas disciplinas científicas. Considerando la idea de ciudadanía global planteada, cabe recordar que por

mucho tiempo el Estado ocupó el centro de los estudios políticos como actor decisivo en la convivencia humana. En consecuencia, se hace un llamado al establecimiento de sistemas que permitan que la soberanía estatal, completamente transformada, se articule a favor de múltiples identidades interdependientes. Estos sistemas, sin embargo, nos presentan en su interior una dificultad: “están siempre marcados culturalmente” (Reder, 2012, pág. 35). Al respecto, se diferencian cuatro corrientes que median entre los grupos humanos: el relativismo cultural, los comunitaristas y los universalistas divididos entre utilitaristas y liberalistas.

Otfried Höffe “destaca cuatro virtudes importantes en el plano global, a saber: el sentido de la ley, el sentido de la equidad, el sentido cívico y el sentido de lo común” (Reder, 2012, pág. 81). Esto responde a la imposibilidad de las estructuras globales para resolver los problemas de la justicia ante el desafío intercultural. John Rawls y Michael Walzer se preocupan por este problema, pero concuerdan en que “la filosofía no puede fundamentar reglas universales para la distribución justa de bienes” (2012, pág. 137). De otro lado, Jacques Derrida, cuya reflexión se basa en la deconstrucción, “desarrolla una forma de pensamiento que pretende dar cuenta de este aspecto fundamental del pensamiento y del lenguaje humanos” (2012, pág. 143). Todos ellos abordaron problemas referentes a la ciudadanía como elemento del pensamiento global.

Otra corriente del pensamiento global se adscribe a los problemas de la interculturalidad en la globalización desde la antropología, la teología comparada y la hermenéutica. “La filosofía intercultural puede entenderse como una parte de la filosofía de la globalización. La filosofía intercultural completa las descripciones de la globalización con los elementos de la cultura y la interculturalidad” (Reder, 2012, pág. 54). Uno de sus principales exponentes fue el Círculo de Eranos, cuyo trabajo no se fundamentaba en las lógicas positivistas de la ciencia, ni mucho menos en los paradigmas dominantes de la época, “mientras que en las reuniones normales de filósofos y científicos se trata de explicar racionalmente la realidad y sus procesos, en Eranos se asistía a una exposición explicativa del sentido de realidades arquetípicas” (Ortiz-Osés, 2012, pág. 29). El trabajo eranosiano es

fuertemente hermenéutico, pero hay otras aproximaciones teóricas a los problemas de la globalización, especialmente desde el concepto de identidad.

Baumann (2001) plantea un enigma multicultural en la triada cultura nacional, identidad étnica y religión como cultura. Cada grupo humano exige derechos cívicos, comunitarios o religiosos según sea su interés. Históricamente, esto se logró, en especial, con los derechos cívicos, por medio de un contrato social en el cual, de forma equivocada, se rebajó al Estado como mero servidor del bien común y se confundió con el gobierno en general. Baumann agrega en el centro el concepto de cultura, ya que, según él, es el imán que articula esta triada. Añade que el Estado está en conflicto con la etnicidad y la religión, al tratar de remplazar y degradar en la escala categorial a las etnias a favor del Estado-nación. No obstante, de la misma manera que las religiones y las naciones tienen normas, las etnias generan las suyas por medio de complicados procesos sociales. La cultura, en el centro de la triada, constituye otro problema, ya que su misma concepción se basa en los otros tres elementos mencionados: nación, etnicidad y religión. Dependiendo de cómo se entienda, la cultura puede generar diferentes conflictos. Se trata de verla no solamente como algo que se tiene, sino como algo que se construye, pero a la vez se debe evitar el error, como afirma Baumann, de no tener “en cuenta el hecho de que todos practicamos más de una cultura” (2001, pág. 106).

Una praxis cosmopolita e intercultural implica romper barreras y establecer puentes, en lugar de destacar las dificultades por encima de las coincidencias. Baumann omite el hecho de que no todas las sociedades han vivido encuentros culturales suficientes para plantearse el reto de crear vínculos, cual es el caso de los regímenes totalitarios y las sociedades desahuciadas, en palabras de Rorty¹⁰⁵. Aunque esto represente un desarrollo, el mismo autor anota que “el avance moral no es lo que necesita la conciencia multicultural” (Baumann, 2001, pág. 154). Más bien, se requiere algún punto de convergencia que apenas en el siglo XXI aparece: la posibilidad de un conflicto global de proporciones mundiales.

¹⁰⁵ En una nota al pie, Bauman llama a una buena norma simple para evitar que la reafirmación de la identidad no atropelle a otros: “A no ser que desfiles con el enemigo, quédate en casa”.

Sólo un aspecto unificador con tal ímpetu podrá superar la necesidad de una fuerza hegemónica que lidere, y a la vez atropelle, una comunidad mundial con su discurso identitario. Luego sería deseable, como praxis multicultural, analizar cuándo las personas pasan de un discurso a otro (2001, pág. 162).

El tercer componente anunciado del pensamiento global es el pensamiento ético global, cuyo papel es determinante para la comprensión de conflictos en latente estado de explosión. Terry Eagleton (2009) plantea un acercamiento a dicha comprensión utilizando las categorías propuestas por Jacques Lacan: imaginario, simbolismo y realidad para organizar las ideas de diferentes autores de la filosofía moral desde los británicos del siglo XVIII hasta autores contemporáneos como LEVINAS, DERRIDA y BADIOU. El individuo debe su relación frente al otro en una estructura formal que los sujeta por medio de leyes que son aplicadas de manera indiferente (Eagleton, 2009, p. 86). Este sistema permite intercambios entre lo imaginario y lo simbólico, el primero manteniendo las barreras difusas entre uno mismo y el otro, y el segundo basado en la abstracción: “un elemento puede remplazar a otro porque lo que importa no es su naturaleza específica sino su posición en el sistema (2009, p. 87)¹⁰⁶.

El fenómeno que la ética y la política observan implica que las realidades deben entenderse desde las contingencias, especialmente en una era de cruce de culturas y ciudadanos del mundo a manera de ironía liberal. La contingencia se basa en el desarrollo del lenguaje, el yo, y una comunidad liberal. Implica un cambio en la concepción del lenguaje, en cuanto ya no es el único medio para develar la verdad –expansionismo–, como lo afirmaría Heidegger y sus discípulos hermeneutas, o un medio que requiere de definir claramente diversos conceptos al estilo filosófico analítico –reduccionismo– (Rorty, 1991). En este orden de ideas, no es la construcción del yo la que da sentido a un sujeto moral, sino su relación con los demás. Es un producto intersubjetivo que es esencialmente jerárquico. Este postulado es de especial atención porque significa que es necesario resaltar las relaciones interpersonales

¹⁰⁶ Traducción por el autor, el texto original dice: “one item may replace or stand in for another, since what matters is not its specific nature but its ordained location within the system”.

sobre las relaciones internacionales, para debatir alternativas en el tratamiento de las dificultades interculturales para la convivencia global.

2. GRUPO DE ALTO NIVEL

El Grupo de Alto Nivel de la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas fue creado el 25 de agosto de 2005 por mandato de KOFI ANNAN, Secretario General de la ONU, por recomendación y solicitud del gobierno turco y del Gobierno español, patrocinadores iniciales de la entidad (UNAOC, 2006). El Secretario General acepta y promueve la iniciativa de los patrocinadores en un contexto donde la UNAOC busca un consenso entre naciones y “quiere forjar una voluntad política colectiva y movilizar una acción concertada a escala institucional y entre la sociedad civil para superar los prejuicios, los errores de percepción y la polarización que militan contra ese consenso” (UNAOC, 2006, pág. 51) y, además, donde hechos recientes “han exacerbado la desconfianza, el temor y la falta de entendimiento entre las sociedades islámicas y las occidentales” (2006, pág. 51).

El Secretario General de la ONU conformó el Grupo de Alto Nivel de 20 miembros para generar un enfoque inclusivo y multipolar que hiciera frente a las realidades del contexto de prejuicios y falta de entendimiento. El Grupo está integrado por dos copresidentes (directores), 3 representantes del norte de África, 1 del sur de África, 2 de América Latina, 2 del sur de Asia, 2 de Medio Oriente, 1 del sudeste de Asia, 2 de Europa Occidental, 1 de África Occidental, 2 de Norteamérica, 1 de Asia del Este y 1 de Europa del Este (UNAOC, 2015). La selección de los integrantes del Grupo de Alto Nivel, además de responder a requisitos de representatividad geográfica, obedeció a la trayectoria de los mismos, incluyendo políticos, académicos, miembros de la sociedad civil, representantes de los medios y las entidades financieras internacionales que se hayan destacado por la búsqueda de la coexistencia global. Los miembros del Grupo llevaron a cabo cinco reuniones durante un año desde su fundación en noviembre de 2005, hasta la entrega de un informe en el mismo mes de 2006 para el Secretario General de la ONU, compuesto por dos partes y ocho secciones (UNAOC, 2006).

La primera parte del informe conformado de cinco capítulos describe las divisiones globales, asienta los principios rectores, realiza un análisis del contexto mundial, estudia la dimensión política del desencuentro entre Islam y Occidente y ofrece unas recomendaciones políticas generales para la naciente entidad (UNAOC, 2006). La segunda parte, compuesta de tres capítulos, identifica los principales campos de acción de la UNAOC, luego, presenta recomendaciones para cada campo de acción y, finalmente, sugiere unas cuantas medidas para la ejecución de las recomendaciones (UNAOC, 2006). Las medidas sugeridas fueron el nombramiento de un Alto Representante para la UNAOC, la constitución de una oficina para labores administrativas y de planeación, la ejecución de foros periódicos, la promoción de consejos regionales y nacionales, la inclusión de la UNAOC en la agenda de la 62 Asamblea de la ONU, la creación de un fondo para la UNAOC y la ampliación y el mejoramiento de la página web de la entidad (UNAOC, 2006).

Las recomendaciones del Grupo de Alto Nivel plasmadas en el informe fueron consideradas como “pasos prácticos para fortalecer voces constructivas e involucrar los medios de comunicación para formar debates de formas productivas”¹⁰⁷ (UNAOC, 2015). Además, “constituyen el contenido principal del plan de acción solicitado por el Secretario General de las Naciones Unidas en el mandato que estableció para el Grupo de Alto Nivel” (UNAOC, 2006, pág. 47). Entre los puntos de acción recomendados por el Grupo de Alto nivel, están, en primer lugar, la educación; en segundo lugar, los jóvenes; en tercer lugar, la migración y; por último, los medios de comunicación. Con la atención de estos cuatro puntos, se pretende “tender puentes entre las sociedades, de fomentar el diálogo y el entendimiento y de forjar la voluntad política colectiva de abordar los desequilibrios del mundo” (UNAOC, 2006, pág. 4).

El mismo informe recomendó a la UNAOC la elaboración de planes de implementación y la realización de foros globales de discusión. Los planes de implementación son elaborados

¹⁰⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*It considers practical steps to strengthen constructive voices and to engage mass media to shape public debates in productive ways*”.

por la oficina de apoyo al Alto Representante para la UNAOC¹⁰⁸ y definen estrategias administrativas para los programas y proyectos que la entidad llevará a cabo durante el periodo de alcance que la oficina considere prudente. Como estrategias administrativas, los planes establecen las metas de desempeño que las Naciones Unidas evalúan, en tanto que entidad multilateral. El Alto Representante de UNAOC debe liderar la elaboración de los planes y asimismo la de los informes anuales presentados a la Asamblea General de la ONU (UNAOC, 2006).

Dos elementos resaltan en el informe del Grupo de Alto Nivel desde una mirada cosmopolita (Beck, 2006). Primero, el informe es enfático en la educación como medio de movilización e identifica estrategias para generar estabilidad y desarrollo que mantengan la paz y la seguridad entre Islam y Occidente. El documento afirma que “los sistemas educativos afrontan hoy el reto de preparar a los jóvenes para un mundo interdependiente que resulta perturbador para las identidades individuales y colectivas” (UNAOC, 2006, pág. 27) y promueve una educación cívica y para la paz, global y transcultural, para el empleo y la vida, crítica de los medios de comunicación, que genere comprensión y respeto por la diversidad religiosa, mediada por las nuevas TIC, dentro de parámetros sustentables de desarrollo (UNAOC, 2006).

El segundo elemento que resalta es la recomendación de realizar un Foro Global periódico bajo el auspicio de la ONU “que incluya a representantes de gobiernos, organizaciones internacionales, la sociedad civil y el sector privado, que serviría como lugar de encuentro periódico para forjar acuerdos de asociación y en el que presentar compromisos de acción” (UNAOC, 2006, pág. 27). Estos eventos merecen atención específica y detallada por

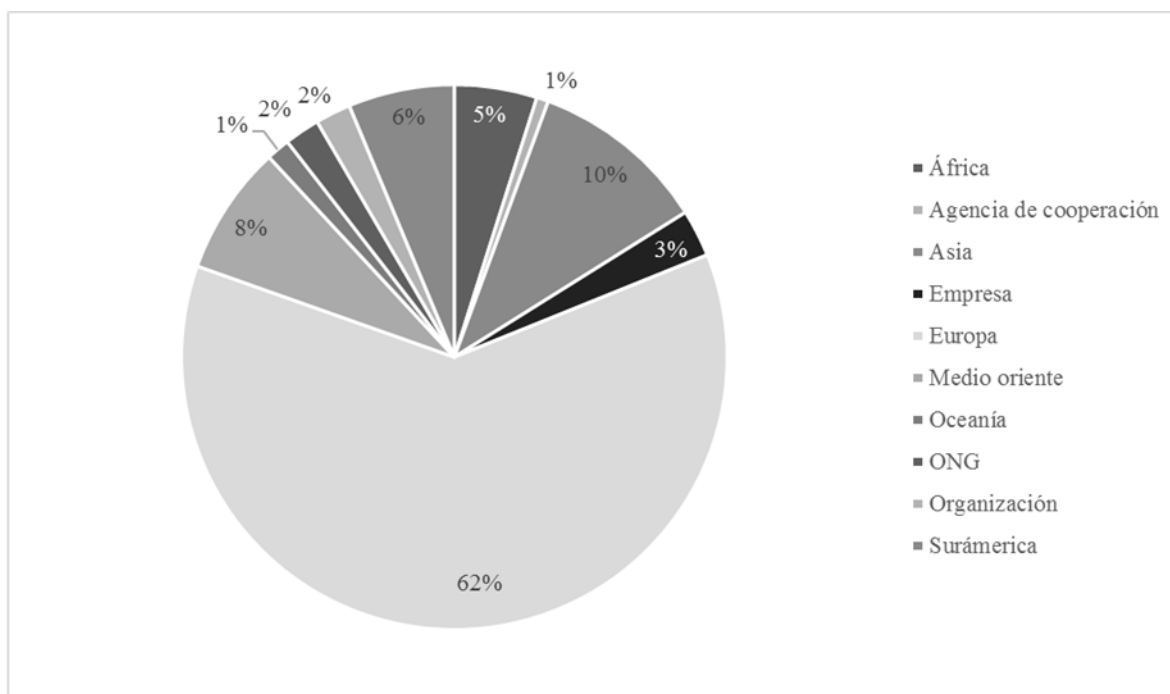
¹⁰⁸ El portal web de la UNAOC, actualizado en el año 2014, es un repositorio de información difícil de navegar puesto que varias secciones no fueron vinculadas de forma comprensiva en modelo de navegación y el mapa del sitio. Por ejemplo, aún están activas las páginas de iniciativas canceladas que dan la impresión de estar corriendo en el campo. También denomina con su antiguo nombre algunos programas y proyectos que han cambiado con el tiempo. Algo similar pasa con los planes de implementación. No hay un modo de navegación de primer nivel que lleve al lector a ellos, pero con el uso de una herramienta de búsqueda en el sitio fue posible encontrar los planes en la siguiente dirección: <http://www.unaoc.org/what-we-do/strategies/implementation-plans-and-reports/> Adicionalmente, los planes cargados en línea sólo van hasta el año 2013 a la fecha de búsqueda (mayo de 2015), y son acompañados por informes anuales desde 2008 hasta 2012 únicamente.

tratarse de espacios donde una diversidad de actores debaten alrededor de los campos de acción de la UNAOC y el problema que los une: la coexistencia pacífica entre Occidente e Islam. Por esta razón, los Foros Globales son tratados en la siguiente sección.

2.1. Patrocinadores, financiamiento y gastos de la UNAOC

La UNAOC obtiene su financiación por medio de un Fondo Fiduciario de Donantes Voluntarios (*Voluntary Trust Fund*), al cual pueden hacer aportes los miembros del Grupo de Amigos. Dicho grupo está compuesto por 145 miembros, de los cuales 119 son países miembro de la ONU y 26 organizaciones internacionales que ingresan voluntariamente, bajo aprobación de la entidad. Este mecanismo resultó de la directa recomendación del Grupo de Alto Nivel y del primer plan de implementación de la entidad elaborado en 2006, de los cuales se habla en el siguiente numeral. El grueso de las donaciones, 66%, procede de los países miembro, especialmente los europeos como se enseña en la figura a continuación.

Figura 10: Origen de las donaciones recibidas por UNAOC



Fuente: desarrollo por el autor con datos de UNAOC (2012)

La procedencia de los fondos es congruente con la composición del Grupo de Amigos, puesto que el 88% de los miembros son europeos como lo afirma el portal de UNAOC a comienzos de 2016. Sin embargo, esto no asegura los recursos necesarios para garantizar la sustentabilidad de la entidad, situación que llama la atención a la Asamblea General de la ONU en su reunión del mes de julio de 2015, cuando se emite la resolución A/RES/69/312 que le otorga estatus institucional a la Alianza dentro del sistema de las Naciones Unidas (ONU, 2015). Cada año, la UNAOC debe recaudar un monto aproximado a los 3 millones de dólares para garantizar su funcionamiento y un monto adicional, normalmente por medio de copatrocinadores, para hacer realidad los Foros Globales (UNAOC, 2012a). La resolución A/RES/69/312 es muy importante porque la Asamblea General

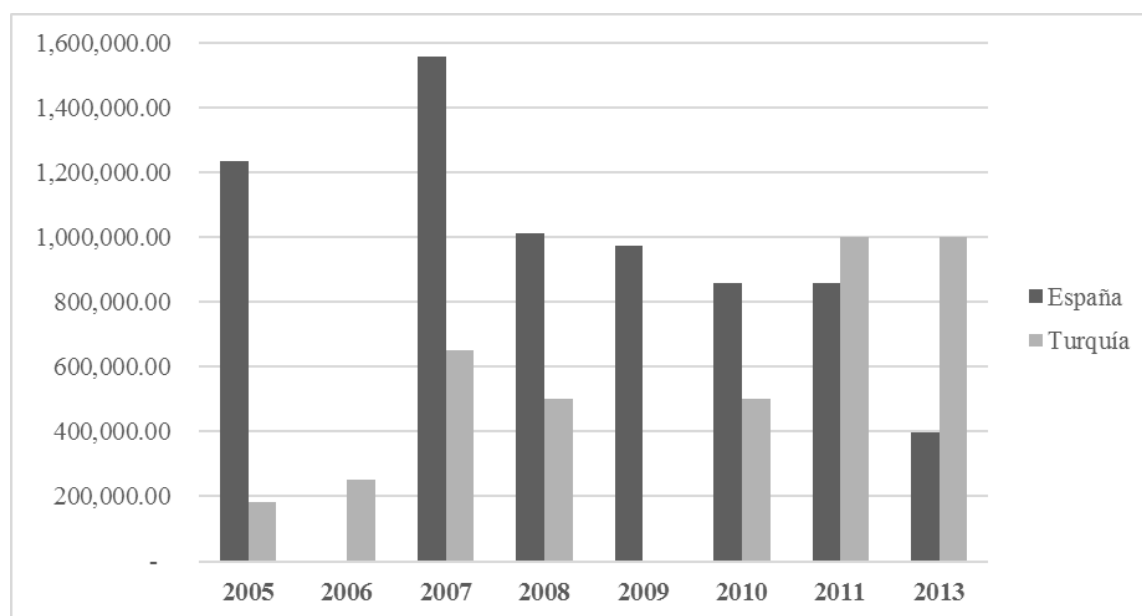
Reafirma su apoyo a la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas, iniciativa del Secretario General respaldada por un fondo fiduciario de contribuciones voluntarias sin consecuencias financieras para el presupuesto ordinario de las Naciones Unidas, y reitera el valioso papel de la Alianza en la promoción de un mayor entendimiento y respeto entre civilizaciones, culturas, religiones y creencias (ONU, 2015, pág. 2/3)

La iniciativa de debate de esta resolución tuvo cuna en los gobiernos de España y Turquía, quienes, como fundadores de la UNAOC, la ven como fortín político para sus relaciones exteriores de acuerdo con lo expuesto en el capítulo I, sección 5.3 Recepción de la UNAOC. Gracias a la elaboración de la resolución (ONU, 2015), se espera garantizar la sustentabilidad de la UNAOC, contando con la invitación que ella misma hace a los miembros del Grupo de Amigos a fortalecer el apoyo financiero de la entidad y al interés renovado que ella misma genera.

¿Qué compromisos tiene la UNAOC con sus financiadores? En principio, podría decirse que ninguno, puesto que el fondo fiduciario es de participación netamente voluntaria. Sin embargo, es lógico pensar que los mayores financiadores de la Alianza, –España, Turquía y Reino Unido–, con donaciones históricas totales de 6.895.614, 4.084.380 y 2.797.402, respectivamente, que representan un 54.14% de todas las donaciones jamás recibidas, puedan ejercer alguna influencia sobre sus destinos. A pesar de lo anterior, no hay indicios

públicos o literatura asociada a un manejo intencionado de los intereses de estos países en la UNAOC. En la siguiente figura, observamos los montos donados por los gobiernos de España y Turquía desde 2005 hasta 2013.

Figura 11: Donaciones de España y Turquía recibidas por UNAOC



Fuente: desarrollo por el autor con datos de UNAOC (2012)

La figura anterior muestra cómo el apoyo del gobierno de España disminuyó drásticamente en 2008 cuando comenzó la crisis económica en el país ibérico. Adicionalmente, la UNAOC (2012a) hizo público un déficit de 200.000 y 450.000 dólares en 2008 y 2009, respectivamente. Por fortuna, en el año 2009 comenzaron las donaciones de Reino Unido, que han servido para garantizar el funcionamiento de la entidad. En parte, el tema presupuestal explica por qué la periodicidad de realización de Foros Globales no sigue un patrón concreto. De otro lado, debido a que la participación en el Grupo de Amigos es voluntaria y las decisiones de UNAOC no tienen efectos legales o obligatorios en las jurisdicciones de cada país, la sustentabilidad de la entidad es incierta.

El futuro de la UNAOC no necesariamente es brillante. La incertidumbre reposa en el intento de construir una comunidad en el ámbito internacional que no tenga base en criterios tradicionales de sociedad internacional como lo es la participación de estados que refrenden compromisos legales al hacer parte de una organización internacional o por medio de la firma de tratados internacionales¹⁰⁹ (Lachmann, 2011, pág. 190)

La UNAOC debe ampliar su espectro operativo y el interés público en sus acciones si quiere ser sustentable en el tiempo e independiente de intereses de terceros, dígase donantes, organizaciones internacionales u otros. También resulta imperativo ampliar el apoyo de la comunidad islámica, puesto que hasta ahora el total de sus donaciones representa menos del 20% del apoyo financiero histórico a la entidad, con excepción de las generosas sumas que el Reino de Qatar, Emiratos Árabes Unidos y el Reino de Arabia Saudita han aportado (UNAOC, 2012). Las comunidades musulmanas en África y Asia están en deuda, en comparación, guardando las proporciones de la capacidad económica frente al Medio Oriente petrolero. Una de las maneras de realzar la visibilidad y ampliar el espectro de participación y acción de la UNAOC ha sido la realización de los Foros Globales de cuando en cuando. Sobre estos, se realiza una sinopsis descriptiva a continuación.

3. FOROS GLOBALES

Hasta el año 2015, la UNAOC ha realizado 6 Foros Globales en Bali (2014), Viena (2013), Doha (2011), Rio (2010), Estambul (2009) y Madrid (2008), y prepara para el 2016 un sexto en Bakú, Azerbaiyán (no se llevó a cabo ninguno en 2015). Durante los Foros Globales, se discuten las temáticas más relevantes, se invita a moderadores y ponentes y se presentan los avances de los programas y proyectos de la UNAOC. Los resultados de los Foros Globales son consignados en informes detallados donde se presentan los productos de las sesiones plenarias, las sesiones de trabajo y las demás actividades asociadas. Dicho

¹⁰⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The future of the AoC is thus not necessarily bright. This uncertainty reflects that it is an attempt at community-building at the international level that does not rely on international-society-related criteria such as states making legal commitments by becoming members of international organizations or by signing treaties*”.

formato de evento se mantiene hasta el día de hoy y recuerda el funcionamiento de la Asamblea General de las Naciones Unidas con una diferencia: siempre hay un evento del grupo juvenil de la Alianza.

Durante los Foros Globales, se llevan a cabo sesiones plenarias donde se discuten los temas de principal atención. En un segundo momento, la plenaria se divide en sesiones de trabajo enfocadas en temas específicos para lo cual se invitan ponentes expertos. Desde el tema encomendado, cada sesión de trabajo redacta un producto final que elabora sugerencias concretas para los programas y proyectos de la UNAOC. En un tercer momento, las plenarias se acompañan de reuniones sobre proyectos puntuales a los cuales el Grupo de Alto Nivel desea prestar especial atención. Por ejemplo, durante el Foro Global de Madrid en 2008, se brindó un espacio especial en la agenda para la iniciativa SILATECH, programa de cooperación con el gigante de la informática CISCO y el Banco Mundial, que implementa un esquema de generación de empleo para la población joven de Oriente Medio y el Norte de África, sitios donde se presentan los mayores índices de desempleo juvenil (UNAOC, 2008).

El primer Foro Global se realizó al cabo de tres años desde la fundación de la UNAOC, tiempo durante el cual se reunió el Grupo de Alto Nivel para preparar su informe de recomendaciones para el Secretario General de la ONU. Este evento tuvo lugar en Madrid auspiciado por el Gobierno español, quien fuera el proponente principal de la entidad en 2004.

3.1. Madrid 2008

El primer Foro Global de la Alianza de Civilizaciones fue auspiciado por el Gobierno de España en la ciudad de Madrid en el año 2008 con la participación de más de 500 delegados de organizaciones multilaterales y gubernamentales y el cubrimiento de más de 1.000 corresponsales de medios informativos. El principal objetivo del foro fue presentar iniciativas concretas para intervenir en los problemas de la diversidad cultural, la política de la interculturalidad y la acción local sobre problemas de la globalización. De igual forma,

este evento fue el espacio para discutir el avance de las actividades del Plan de Implementación 2007-2009 de la UNAOC. Las sesiones de trabajo tocaron temas como alianzas internacionales, creación de un repositorio de información, el rol de los líderes y comunidades religiosas, usos innovadores de los medios masivos, el papel de la juventud en el diálogo intercultural e interreligioso, prevención de conflictos religiosos y política en el ámbito comunitario, mecanismos de respuesta rápida y acercamientos del sector empresarial con la Alianza (UNAOC, 2008). Este primer Foro Global fue un espacio para el diseño organizacional y programático de la Alianza con base en lo expuesto por el Plan de Implementación 2007-2009.

El Foro Global de Madrid 2008 desarrolló tres sesiones plenarias. La primera sesión se enfocó en el manejo de la diversidad en la era de la globalización, la segunda en los desafíos políticos para la construcción del entendimiento intercultural y la tercera en el paso del diálogo global a la acción local. Cada una tuvo un grupo de panelistas invitados diferente, según el tema a exponer.

Con la presencia de jefes de estado, funcionarios gubernamentales y líderes de organizaciones multilaterales y civiles, la primera sesión plenaria moderada por GHIDA FAKHRY-KHANE¹¹⁰ de Al-Jazeera International, cuyo tema principal de discusión fue la diversidad en la era de la globalización, el debate principal giró en torno a la “la naturaleza real de las divisiones que fomentan el extremismo y la polarización entre las comunidades” (UNAOC, 2008, pág. 11)¹¹¹. La sesión hizo énfasis en que los conflictos actuales entre religiones y culturas son conflictos con grandes tintes políticos y económicos, es decir, conflictos para la obtención y mantenimiento del poder y para el control de recursos de todo tipo. Igualmente, la plenaria resaltó que no se debe ignorar la importancia de la

¹¹⁰ Periodista libanesa y presentadora de noticias para la cadena Al-Jazeera, quien se enfoca en temas políticos y relaciones internacionales. Obtuvo su Maestría en Estudios del Medio Oriente por la Universidad de Londres y su Maestría en Relaciones Internacionales por la Universidad de Boston y es invitada recurrente a los eventos de la Alianza de Civilizaciones (UNAOC, 2013).

¹¹¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the true nature of the divisions that foment extremism and polarization between communities*”.

humillación y desesperación que sienten comunidades de diversos pueblos, ya que esto contribuye a la radicalización y generalización del odio.

La primera sesión plenaria también apuntó al establecimiento de acciones concretas para el tratamiento de la diversidad en la era de la globalización. Como principal énfasis de estas acciones se propuso el establecimiento de programas educativos. En palabras de SHEIKHA MOZAH BINT NASSER AL MISSNED ¹¹², “la educación de calidad –incluyendo la enseñanza de la ciudadanía, responsabilidad e iniciativa cívica– debe ser una prioridad, no simplemente como educación para todos”¹¹³ (UNAOC, 2008, pág. 12). Asimismo, la primera sesión plenaria hizo un llamado a pensar en educación no formal, por fuera de las escuelas, con fuertes fundaciones en derechos humanos para promover la integración y la reconciliación.

La segunda sesión plenaria, cuyo tema fue los desafíos políticos para la construcción del entendimiento intercultural, estuvo moderada por el Dr. ROBIN NIBLETT, DPhil¹¹⁴ y contó con la presencia de jefes de estado, funcionarios gubernamentales, líderes de la sociedad civil y figuras públicas. Como moderador, el Dr. Niblett invitó al debate al preguntar si hay una división entre Islam y Occidente. La respuesta de los panelistas invitados concordó con Niblett al sugerir que dicha división o choque es un asunto de ganancias políticas, imposiciones de modelos políticos y económicos e intervenciones sobre la soberanía de las naciones. Se añadió que estas imposiciones eventualmente tienen un costo civil y generan mayor división y polarización. Según el expresidente de Senegal ABDOULAYE WADE, cuando se trata de imposiciones extranjeras y especialmente en el África, “el problema no

¹¹² Sheikha Mozah bint Nasser Al Missned es socióloga qatarí, segunda consorte de tres del Emir Padre de Qatar, Presidente de la Fundación Qatar para la Educación la Ciencia y el Desarrollo de la Comunidad y miembro del Grupo de Alto Nivel de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas (UNAOC, 2011).

¹¹³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*that quality education – including the teaching of citizenship, responsibility and civic initiative - must be a priority, not simply education for all*”.

¹¹⁴ B.A. en Lenguas Modernas, M.Phil. y D.Phil. por el New College, Oxford, especialista en asuntos internacionales, panelista y escritor. Desde el 2007, es el Director de la Chatham House, Instituto Real de Relaciones Internacionales, entidad inglesa fundada en 1920, cuya misión es apoyar en la creación de un mundo justo, seguro y próspero (Chatham House, 2007).

es de recursos, sino de experiencia, educación y entrenamiento” (UNAOC, 2008, pág. 15)¹¹⁵.

De otro lado, otros panelistas de la segunda sesión plenaria se enfocaron más en la necesidad de voluntad política que en la de cooperación internacional para la solución de los problemas en el Medio Oriente. Criticaron el paradigma de choque de civilizaciones (Huntington, 2007), al que acusaron de servir intereses políticos y de los mercaderes de la guerra, y propusieron como solución el establecimiento de estrategias nacionales y regionales de la UNAOC susceptibles de generar un mayor entendimiento y respeto entre los pueblos, desafiando la doble moral en la aplicación de leyes y estándares internacionales. Refuerza esta idea la siguiente frase del ex ministro español de Asuntos Exteriores, MIGUEL ÁNGEL MORATINOS: “Aunque la Alianza de Civilizaciones no está en posición para resolver conflictos que requieren voluntad y acuerdos políticos, puede contribuir a una cultura de la paz” (UNAOC, 2008, pág. 16).

La tercera sesión plenaria reunió alcaldes de diferentes ciudades de la región euro-mediterránea con figuras del mundo literario apasionados por sus ciudades. Esta plenaria tuvo como objetivo debatir sobre el paso del diálogo global a la acción local y fue moderada por el entonces alcalde de Estambul, KADIR TOPBAŞ. Los participantes reunidos coincidieron en afirmar que las ciudades modernas son multiculturales, diversas y que requieren una nueva forma de ciudadanía basada en el respeto y en la enseñanza y entendimiento sobre las culturas. El papel de las organizaciones civiles y de individuos destacados en los programas locales es de gran importancia, puesto que el rol de los gobiernos es todavía difuso en generar mejoras tangibles al respecto (UNAOC, 2008).

Durante la plenaria, PAULO COELHO enfatizó en que “la Alianza tiene un gran potencial para trasladar el diálogo de alto nivel hacia modos locales de acción de forma que se convierta en un “proyecto de humanidad” (UNAOC, 2008, pág. 54). Dicho proyecto debe

¹¹⁵ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the problem is not one of resources, but rather one of expertise, education, and training*”.

unir fuerzas en el ámbito, local, nacional y regional de gobiernos, instituciones multilaterales y la sociedad civil hacia el diálogo entre líderes religiosos, la igualdad de derechos y oportunidades y la coexistencia de las civilizaciones. Surge, entonces, la propuesta de redactar estrategias nacionales y regionales, documentos que plasman los programas y proyectos dirigidos a zonas específicas según sus necesidades precisas.

Con miras a los pasos a seguir, el Prof. FEDERICO MAYOR ZARAGOZA¹¹⁶ afirma que “construir una identidad compartida en la cual las diferencias sean respetadas y percibidas como una fuente común de enriquecimiento debe estar entre las primeras prioridades”¹¹⁷ (UNAOC, 2008, pág. 55). Para lograr dicha identidad compartida, la plenaria complementa que la Alianza debe involucrar líderes religiosos, desarrollar programas de intercambio cultural orientados a la juventud, por medio de alianzas entre ciudades con miras a garantizar los derechos humanos básicos.

Las sesiones de trabajo abordaron los siguientes temas: las alianzas internacionales, la creación de un repositorio de información, el rol de los líderes y comunidades religiosas, los usos innovadores de los medios masivos, el papel de la juventud en el diálogo intercultural e interreligioso, la prevención de conflictos religiosos y política en el ámbito comunitario, los mecanismos de respuesta rápida y los acercamientos con el sector empresarial con la Alianza.

3.2. Estambul 2009

El segundo Foro Global de la UNAOC se celebró en Estambul en el año 2009. Como copatrocinador de la iniciativa española, era apenas lógico que el Gobierno de Turquía ofreciera su ciudad capital como segunda sede para este evento. Más de 2.000 participantes

¹¹⁶ Académico y político español, Doctor en Farmacia por la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeñó como Ministro de Educación y Ciencia del Gobierno español. Parlamentario Europeo, Director General de la UNESCO durante doce años desde 1987 hasta 1999, Co-Presidente del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones y actual Presidente de la Fundación para una Cultura de Paz, entidad fundada en 2005 dedicada a vincular instituciones, organizaciones e individuos alrededor de los valores de la paz (Fundación Cultura de Paz, 2009).

¹¹⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*building a shared identity in which differences are respected and perceived as a source of common enrichment, should be among the first priority*”.

se reunieron para debatir acerca de la gobernanza de la diversidad cultural, la cooperación por medio de políticas innovadoras, la educación para el diálogo y los avances desde el Foro anterior.

La primera sesión plenaria en Estambul 2009 fue titulada ‘Formar una agenda global en tiempos de crisis, ¿Por qué la buena gobernanza de la diversidad cultural importa?’ Se enfatizó en el impacto de las tecnologías de información y la conectividad entre los pueblos. Reunió jefes de estado, organizaciones internacionales y líderes de opinión bajo la moderación de RIZ KHAN¹¹⁸ de Al-Jazeera en inglés. Los presidentes de Finlandia, Bulgaria y Eslovenia abrieron el debate al referirse al encuentro entre culturas que generan los fenómenos de migración y resaltando la relación entre el nivel de educación y la coexistencia pacífica en entornos interculturales.

Al respecto de los entornos interculturales, el diálogo interreligioso y la reconciliación entre Islam y Cristiandad aparecen como una prioridad, a la vez que se mantiene el “delicado equilibrio entre el respeto por las religiones y la libertad de expresión”¹¹⁹ (UNAOC, 2009, pág. 35). Las injusticias económicas, políticas y sociales deben ser un foco de atención de cualquier programa para la coexistencia pacífica entre las civilizaciones. De esta forma, será más fácil apelar a los aspectos comunes en vez de las diferencias que normalmente obedecen a intereses particulares. La idea de que las civilizaciones cuentan con aspectos comunes se afianza en la globalización cuando ésta es vista como un fenómeno beneficioso: “mayor conectividad también permite mayor interacción entre personas y mayores oportunidades para el diálogo”¹²⁰ (UNAOC, 2009, pág. 36).

La segunda sesión plenaria moderada por ROGER COHEN, Columnista del *NEW YORK TIMES* y el *INTERNATIONAL HERALD TRIBUNE*, se enfocó en medios prácticos para intervenir en

¹¹⁸ Periodista, presentador y escritor, originario de Yemen. Trabajó desde 2005 hasta 2011 para Al-Jazeera Inglés y, previamente, fue presentador y periodista para CNN International y la BBC (Khan, 2015).

¹¹⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the delicate balance between respect for religions and freedom of expression*”.

¹²⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*that greater connectivity also allows for greater interaction between people and more opportunities for dialogue*”.

conflictos culturales y religiosos. La primera idea destacable fue que, en un mundo esencialmente globalizado, la política continuaba siendo de carácter nacional, por lo cual los problemas de los estereotipos refuerzan las divisiones entre culturas según el paradigma de choque cultural. De esta forma, aunque haya personas que deseen aprender más sobre otras culturas, si no se trabaja sobre la educación, se implementan programas para la juventud y se aprovechan las bondades de las tecnologías masivas de información y comunicación, no se podrán derribar los estereotipos. Dichos programas deben iniciar desde la escuela temprana para que, según palabras de SHEIKHA MOZAH BINT NASSER AL MISSNED: “la juventud sea equipada con las herramientas que necesitan para ser ciudadanos globales activos”¹²¹ (UNAOC, 2009, pág. 45).

La propuesta de educación para formar ciudadanos del mundo no se trata de un programa estándar para todos, sino más bien de un mecanismo de promoción de conocimiento intercultural lo suficientemente flexible para afrontar la diversidad y la creación de diálogo constructivo. Tal esfera de diálogo debe tener en la cuenta los debates religiosos y políticos y la forma como deben articularse hacia un fin común; en palabras de TERRY DAVIS, Secretario General del Consejo de Europa: “el verdadero problema más allá de la integración o la asimilación, es la creación de condiciones para el diálogo constructivo” (UNAOC, 2009, pág. 44)¹²². Las estrategias nacionales y regionales junto con la participación del sector privado serán de vital importancia para consolidar estos programas, especialmente para detener el avance de los nacionalismos hostiles.

La tercera sesión plenaria del Foro Global en Estambul, denominada ‘Educación para el Diálogo: Construyendo Paz en las Mentes de las Personas’, comenzó con la presentación de dos videos para la apertura del debate: uno sobre la Carta de Compasión de KAREN

¹²¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Young people need to be equipped with the tools they need to be active global citizens*”.

¹²² Traducción por el autor; el texto original dice: “*the real issue, beyond integration or assimilation, is to create the conditions for constructive dialogue*”.

ARMSTRONG¹²³, quien también hizo las veces de moderadora, y un segundo video sobre la Alianza de Civilizaciones. Ambas presentaciones abrieron el debate sobre el diálogo, los sistemas tradicionales de educación y las políticas relacionadas. El rol de la educación en la construcción de paz en las mentes de los niños y la enseñanza de la unidad de la humanidad fueron aspectos clave en el debate. Aunque la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por su sigla en inglés) ha hecho importantes avances en el tema de educación y diálogo interreligioso, la Alianza de Civilizaciones es la entidad llamada a liderar estos esfuerzos prácticos. Al respecto, el entonces alcalde de París, BERTRAND DELANOË, afirmó: “Educación es... desarrollar pensamiento crítico, aprender sobre libertad y, sobre todo, aprender sobre el respeto de las diferencias”¹²⁴ (UNAOC, 2009, pág. 51).

La plenaria coincidió en que los programas educativos deben ser acompañados por intercambios de buenas prácticas en metas de inclusión, desarrollo, cobertura y acceso a los mismos. De esta forma, habrá acción más allá de las palabras. Paralelamente, la plenaria elevó la necesidad no sólo de educar generaciones venideras, sino de fortalecer los programas enfocados en las generaciones actuales haciendo énfasis en derechos humanos, libertad, respeto por las diferencias y fortalecimiento de la identidad cultural, para que esta tampoco se vea afectada (UNAOC, 2009).

3.3. Río de Janeiro 2010

El tercer Foro Global de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas en Río de Janeiro fue el primero llevado a cabo por fuera de Europa. La UNAOC apareció como una entidad consolidada de gran crecimiento que requería volver a sus raíces: promover el diálogo y el entendimiento entre las sociedades occidentales y musulmanas. Este tercer

¹²³ Conocida por su trabajo sobre historia de las religiones mundiales y especialmente sobre el Islam y el fundamentalismo, recibió su M.Litt por la Universidad de Oxford y es miembro del grupo de Alto Nivel de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas (UNAOC, 2011).

¹²⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Education is... developing critical thinking, learning about freedom and, most of all, learning about respect of differences*”.

Foro Global fue titulado ‘Acercando Culturas, Construyendo Paz’ y celebraba los primeros cinco años de la fundación de la Alianza¹²⁵.

La plenaria de apertura fue inaugurada por el entonces Presidente de Brasil, LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA, quien reafirmó el compromiso de su gobierno con la Alianza de Civilizaciones, la diversidad cultural y la tolerancia. Por su parte, el Primer Ministro de Turquía, RECEP TAYYIP ERDOĞAN, declaró que los prejuicios sobre las culturas crean grandes problemas y, en ese sentido, el sistema internacional debería comprometerse en la solución de los mismos, entre los que menciona los conflictos en Gaza, Irak, los Balcanes y el Cáucaso. MIGUEL ÁNGEL MORATINOS, Ministro de Asunto Exteriores de España, complementó las alocuciones al afirmar que la Alianza, como iniciativa del Gobierno español cinco años atrás, es una plataforma global para la tolerancia y el entendimiento intercultural clave en los programas de la Organización de las Naciones Unidas (UNAOC, 2010).

El Secretario General de la ONU, BAN KI-MOON, afirmó que el Foro Global de Río ocurría en un momento donde Brasil emergía como actor internacional y que se convertía en el momento oportuno para hacer un llamado a los líderes mundiales para mejorar la educación y promover la paz. El Alto Representante para la Alianza, JORGE SAMPAIO, afirmó que la cita en Río de Janeiro tiene un impacto estratégico con relación a la adición de nuevos miembros en Latinoamérica y África, pero que los retos motivaban para seguir adelante en la consecución de las metas de la UNAOC. A su turno, SHEIKHA MOZAH BINT NASSER AL MISSNED indicó durante la plenaria que, a cinco años de creación de la Alianza de Civilizaciones, se percibe necesario afrontar los retos globales por medio de intervenciones locales prácticas que combatan la injusticia y reúnan los esfuerzos de las mayores organizaciones regionales (UNAOC, 2010).

¹²⁵ Este fue el primer foro con representación de una delegación colombiana. En nombre del país, asistió la entonces Ministra de Cultura, Paula Marcela Moreno.

La plenaria central del Foro Global de Río de Janeiro 2010 fue nombrada: ‘Diversidad Cultural como Camino hacia la Paz’. El presidente saliente de la 64 sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, ALI ABDUSSALAM TREKI, expresó que el Foro realizado en Brasil era una oportunidad única para ampliar el alcance de la UNAOC y apuntar hacia la construcción de una sociedad multicultural. Según él, “el trabajo de la Alianza también juega un papel en ayudar la comunidad global para confrontar la radicalización violenta al remplazar los discursos polarizados con mayor entendimiento mutuo” (UNAOC, 2010, pág. 32)¹²⁶. Por su parte, el Rey ABDULLAH BIN ABDULAZIZ AL SAUD de Arabia Saudita envió una carta a la plenaria expresando que el Islam es una religión pacífica y que la Alianza era un esfuerzo para oponerse a la violencia y promover el diálogo. El Rey saudí resaltó la importancia de la educación para luchar contra los prejuicios y es por ello que ha emprendido diferentes incitativas al respecto como lo fue la Conferencia Internacional Interreligiosa llevada a cabo en el año 2008 en Madrid (UNAOC, 2010).

La entonces presidente de la República de Argentina, CRISTINA FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, se dirigió a la plenaria expresando su apoyo a la Alianza de Civilizaciones como instrumento para construir un mundo diferente, donde la coexistencia es producto del diálogo, la educación y la integración de las sociedades. Asimismo, abogó por la construcción de un estado palestino internacionalmente reconocido que conviva en paz con Israel. A su vez, el entonces Primer Ministro de Portugal, JOSÉ SÓCRATES, resaltó que el mundo actual vive en una multipolaridad de fuerzas que requieren marcos regulatorios y de trabajo para la promoción del entendimiento intercultural y la gobernanza de la diversidad. Posteriormente, el Secretario General para la Liga de Naciones Árabes, AMR MOUSSA, indicó que los países árabes continuarán aportando a la Alianza y que ésta debe no sólo trabajar sobre el diálogo y la diversidad, sino además sobre el alivio del sufrimiento de los pueblos haciendo énfasis en el conflicto palestino-israelí (UNAOC, 2010).

¹²⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the work of the Alliance also plays a role in helping the global community confront violent radicalization by replacing polarized discourses with greater mutual understanding*”.

En la plenaria central, ENRIQUE IGLESIAS, Secretario General de la Organización Iberoamericana, reconoció el progreso de la Alianza e invitó a revisar los casos latinoamericanos donde la diversidad indígena no ha sido un factor de conflicto tan fuerte como en otras latitudes. También resaltó que “para crear un orden mundial más equitativo necesitamos hacer frente de los problemas de pobreza, discriminación y exclusión”¹²⁷ (UNAOC, 2010, pág. 35). Luego, el Presidente de Bolivia, Evo Morales, alabó la Alianza porque en su centro yace la idea de que ninguna cultura es superior a otra y que las civilizaciones y las culturas deben reconocer la diversidad. MORALES también indicó que la diversidad ha sido usada para infundir miedo y justificar acciones violentas con fines políticos y económicos y que la Alianza debe ayudar a promover y celebrar la variedad de culturas. Para el presidente de Cabo Verde, PEDRO VERONA RODRIGUES PIRES, el Foro Global de Río es un importante espacio para generar soluciones a los problemas del mundo, superar los prejuicios culturales, raciales y religiosos y reconciliar a la humanidad, cuyas relaciones han estado marcadas históricamente por el miedo, el resentimiento y la desconfianza (UNAOC, 2010).

Consecutivamente, el Secretario General de la Organización de la Conferencia Islámica indicó que la globalización ha generado un cambio histórico irreversible y que la paz y la seguridad vendrán sólo por medio del diálogo. Denunció también que el fenómeno de las migraciones se convertía en un reto por las fricciones que está generando y que la educación es el mecanismo para abrir la mente de las juventudes para que vivan en complejas sociedades multiculturales. Apoyando la intervención anterior, el Secretario General de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, MARC PERRIN DE BRICHAMBAUT, compartió con la plenaria la experiencia de su organización en la tarea de promover la diversidad cultural en el ámbito internacional. Según PERRIN, al implementar estos programas, resulta crucial considerar que sean inclusivos, cooperativos y comprensivos, siendo esencial la adopción de normas comunes para la tolerancia y la convivencia, donde la Alianza debe cumplir un rol como actor de primer nivel. Finalmente,

¹²⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*To create a more equitable world order, we need to face head on the issues of poverty, discrimination and exclusion*”.

IRINA BOKOVA, Secretaria General de la UNESCO, afirmó que su organización y la UNAOC comparten los intereses de generar paz por medio de la educación con la implementación de acciones concretas donde la diversidad cultural sea un mecanismo para la generación de sinergias, eliminación de los prejuicios y promoción del desarrollo (UNAOC, 2010).

La alocución de IRINA BOKOVA abrió el tema de debate para la última sesión plenaria titulada ‘Educación para una Ciudadanía Intercultural’. Según BOKOVA, la ciudadanía intercultural se refiere a “empoderar a las personas para que puedan interactuar mejor y obtener beneficios del intercambio intercultural”¹²⁸ (UNAOC, 2010, pág. 39). La UNESCO trabaja arduamente para generar alianzas y ha presentado informes sobre educación intercultural¹²⁹ y diversidad cultural¹³⁰. Para el exministro de Educación de Brasil, CRISTOVAM BUARQUE, es necesario un nuevo humanismo para integrar las sociedades que actualmente están en una encrucijada, refiriéndose específicamente al caso de Islam y Occidente. De otro lado, para ABDULAZIZ OTHMAN ALTWAIJRI, Director General de ISESCO, como la educación es la clave para una Alianza de Civilizaciones, es preciso revisar los libros de texto escolares e involucrar al sector público y la sociedad civil. La plenaria complementó que el uso de las tecnologías de información y comunicación y la activa participación de las mujeres y la juventud son dos factores importantes para generar un cambio social.

3.4. Doha 2011

El cuarto Foro Global de la UNAOC se celebró en Doha, Qatar en el año 2011 con el título Diálogo Intercultural para Impulsar el Desarrollo. Sería este el último foro de SAMPAIO como Alto Representante para la UNAOC y un momento especial de reflexión acerca de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) lo cuales tenían como meta de cumplimiento el año 2015. La relación entre interculturalidad y desarrollo y las políticas

¹²⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*empowering people so they can better interact together and make profit from intercultural exchange*”.

¹²⁹ Más información en UNESCO *Guidelines on Intercultural Education*.

¹³⁰ Más información en UNESCO *World Report Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*.

asociadas fueron de gran interés en el Foro Global, especialmente si lograban traducirse en programas concretos. El formato del evento varió ligeramente: ahora las sesiones temáticas toman mayor relevancia y se integran a las sesiones plenarias para ofrecer recomendaciones puntuales a la Alianza en la búsqueda de su ideal de ser una entidad de acción. Entre 9 y 14 temas puntuales fueron asignados en las plenarias para su trabajo particular de manera que los productos de las sesiones fueron elaborados por áreas específicamente (UNAOC, 2011).

La plenaria del primer día se concentró en la importancia de la diversidad cultural para el desarrollo. Durante la sesión de apertura de la plenaria hubo consenso en que existen pocas políticas públicas sobre el reconocimiento de la diversidad para el enriquecimiento mutuo. El debate condujo a cuestionar los ODM y a resaltar el papel de la cultura en la transformación social y el desarrollo. Posteriormente la plenaria abordó trece temáticas de relevancia (UNAOC, 2011).

La discusión de la primera temática sobre el rol de la educación en el desarrollo sostenible expresó que los sistemas educativos deben abrirse a las culturas, ser innovadores y servirse de la cooperación internacional para que las habilidades interculturales sean de primera importancia en el currículo y para que los maestros transformen la vida de sus estudiantes mientras preservan las tradiciones de su propio país. El segundo tema de debate sobre la promoción del diálogo y la diversidad por medio del turismo reconoció la importancia de esta actividad para el intercambio cultural y la ubicó como medio de intercambio de experiencias y promoción de la diversidad. El tercer tema de debate sobre el rol de las industrias creativas para convertir la educación en desarrollo propuso que la Alianza puede tomar un rol vinculante en dicha tarea por medio de redes de aliados y un fondo de inversión adaptado a necesidades locales en línea con los ODM (UNAOC, 2011).

Por su parte, durante la discusión sobre la cuarta temática sobre el impacto en el desarrollo de las migraciones, la plenaria urgió por nuevas perspectivas para el entendimiento de este fenómeno que ha generado mayor diversidad, pero se asocia en la mayoría de los casos a causas no necesariamente benéficas como la violencia, la pobreza o la falta de

oportunidades. El quinto tema de discusión sobre el rol de los deportes en el entendimiento intercultural ofreció como conclusión que dicha actividad contribuye a la ejecución de programas en salud, medios de comunicación y la formación de habilidades transferibles que son necesarias para el diálogo intercultural como el liderazgo y el trabajo en equipo. El sexto tema de debate sobre apoyo a las industrias creativas y el rol de la mujer en África, concluyó que por medio de programas como MYC4¹³¹ se pueden otorgar micro-créditos a proyectos innovadores en ambas áreas (UNAOC, 2011).

Más adelante en la plenaria, como octavo tema se discutió sobre el papel de la juventud en el desarrollo y la necesidad de promover proyectos sobre construcción de paz y diálogo intercultural que estén dirigidos a esta población. El noveno tema se enfocó en la plataforma de ayuda humanitaria de la UNAOC que se dirige a estrategias orientadas a soluciones, cubrimiento de eventos sobre sostenibilidad y oportunidades de cooperación en el tema. La décima temática de discusión sobre el rol de la mujer en el desarrollo sustentable enfatizó en la necesidad de crear programas para generar conciencia sobre el papel de la mujer, sus derechos, la igualdad de género, las oportunidades de educación y trabajo y la violencia de género. El décimo primer tema de discusión debatió sobre las minorías religiosas y los ODM y concluyó que los programas de desarrollo no deben separar a los grupos en mayorías y minorías sino cooperar con diferentes entidades para lograr los ODM. Posteriormente, la plenaria debatió sobre una estrategia de largo plazo basada en el diálogo entre civilizaciones como décimo segundo tema y finalizó el día con una discusión sobre el desarrollo de los medios de comunicación en los países de la región árabe y musulmana (UNAOC, 2011).

El segundo día de sesión plenaria se concentró en general sobre la tolerancia y la confianza como condiciones clave para el desarrollo y la paz. El consenso general durante la sesión de apertura acordó que los líderes regionales tienen un deber en esta tarea, especialmente

¹³¹ MYC4 es una plataforma en línea para el préstamo directo entre individuos, quienes pueden aportar desde EUR 5, y emprendedores africanos. MYC4 se encarga de evaluar los proyectos de emprendimiento, asegurar la viabilidad y rentabilidad financiera y ubicar los recursos por medio de una subasta al menor costo posible del dinero (interés). Más información sobre el programa en <http://www.myc4.com/>

después del 11 de septiembre de 2001. De otro lado, el diálogo interreligioso es prioritario a razón que existen 4.000 millones de habitantes en el área de foco de la Alianza que profesan alguna religión. Luego la plenaria se enfocó en doce temáticas de discusión relacionadas (UNAOC, 2011).

La primera temática de discusión sobre el futuro de la libertad digital y la diplomacia pública reconoció el gran potencial del internet para la interacción y las relaciones interculturales. El segundo tema de discusión sobre el rol de la enseñanza de la historia en la transformación del conflicto abogó por evitar políticas de ‘amnesia colectiva’ y la incorporación de un currículo de historia que dignifique la condición humana, que evite generar resentimiento u odios, que incluya múltiples perspectivas y que considere con delicadeza factores religiosos y culturales. La discusión de la tercera temática sobre la generación emergente de ciudadanos aseveró que ésta es particularmente activa y que todas las iniciativas que se quedan en las redes sociales deben potenciarse para dar voz e integrar estos grupos en la política, la democracia y la educación. La anterior temática está relacionada con el cuarto tema sobre la primavera árabe al cual fueron invitador blogueros y activistas de la región y que concluyó en la necesidad de convertir estos esfuerzos y logros en hechos duraderos (UNAOC, 2011).

Luego, la plenaria discutió sobre un quinto tema relacionado con los derechos de las minorías como clave en la prevención de conflictos donde el reconocimiento de las diferencias puede jugar un papel predominante en la creación de sociedades incluyentes. El sexto tema debatió la creación de una red de centros/museos para la tolerancia propuso la integración de un grupo de entidades culturales que promuevan expresiones artísticas sobre la interculturalidad y la tolerancia. El séptimo tema de debate trató los temas de diversidad e inclusión cuando hay conflictos entre las políticas corporativas y las leyes y tradiciones de un país y resaltó los esfuerzos de algunas compañías de implementar políticas de diversidad e inclusión a pesar que el camino por recorrer aún sea vasto. El octavo tema enfatizó en la importancia del reportaje periodístico y el entrenamiento necesario para abordar los hechos de manera plural y objetiva (UNAOC, 2011).

A continuación, durante el tema noveno, la plenaria debatió sobre el rol de la educación en el manejo de la diversidad en comunidades donde se decidió elaborar un programa de educación superior con base en experiencias recopiladas en Indonesia, Senegal, Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña. La discusión de la décima temática sobre la responsabilidad individual en la paz mundial fue llevada a cabo como un taller experimental basado en cinco pasos para levantar conciencia sobre entendimiento espiritual, memorias colectivas, identidades presentes y los valores de la compasión y el perdón. Luego, el décimo primer tema sobre las crecientes restricciones sobre las prácticas y creencias religiosas rechazó el acoso de algunos gobiernos sobre estas manifestaciones y recomendó ampliar la participación de líderes religiosos en actos públicos –no evangelizadores– y de los gobiernos en llave con la UNAOC para desarrollar programas enfocados al diálogo interreligiosos y al entendimiento intercultural. El último tema de discusión expresó que es necesario ampliar los intercambios profesionales de jóvenes con potencial para diseminar experiencias y crear una red de beneficiarios por medio del *Fellowship Programme* de la UNAOC (Más información sobre el programa en la sección 4.4) (UNAOC, 2011).

El tercer día de sesión plenaria se concentró en nuevas estrategias para el dialogo, el entendimiento y la cooperación intercultural¹³². Durante la sesión de apertura se retomó el trabajo de los dos días de plenarias anteriores para proponer acciones concretas para la UNAOC por medio de la promoción de alianzas globales. La primera temática de discusión sobre una nueva agenda para la convivencia y el cambio de la narrativa de las diferencias reflexionó acerca de las transformaciones en el mundo árabe, el décimo aniversario del 9/11 y la meta de cumplimiento de los ODM e hizo un llamado para que la Alianza de Civilizaciones se sostenga en su misión y su origen (UNAOC, 2011).

¹³² Para este tercer día de plenarias fue invitado como orador el ex presidente colombiano, Andrés Pastrana Arango.

La segunda temática de discusión sobre nuevas herramientas para construir consenso y convertir la diversidad cultural en un activo recomendó la creación de instituciones y el entrenamiento en habilidades que permita empoderar a los pueblos como, por ejemplo, crear un Observatorio de la Diversidad administrado por la UNAOC. El tercer tema de discusión fue la promoción del diálogo intercultural, la inclusión y la diversidad bajo una agenda que circunscriba todos los grupos de interés; como resultado se decidió el lanzamiento del Diálogo de Diversidad de Doha (Agenda 3D) para identificar las mejores prácticas en el tema y promoverlas particularmente en programas educativos. El cuarto tema de discusión sobre qué son las competencias y habilidades interculturales reconoció la necesidad de mayor debate al respecto para la creación de una fuerza de tareas (UNAOC, 2011).

Seguidamente, se abordó la quinta temática sobre nuevas estrategias de tecnologías de información y comunicación (TIC) para el diálogo intercultural y la educación sobre ciudadanía durante la cual se selló una alianza con el Ministerio de Tecnología de Información y Comunicación de Qatar para lanzar programas relacionados. Durante la sexta sesión temática de discusión sobre la responsabilidad compartida en el cambio de las narrativas sobre migrantes, se revisó diferentes narrativas concernientes y se indicó que los discursos al respecto deben intervenir para mejorar la participación de los grupos migrantes y educar a los pueblos en su recepción; la plataforma IBIS de la UNAOC fue seleccionada como la base para todos los esfuerzos (UNAOC, 2011).

Posteriormente, la plenaria abordó el séptimo tema sobre internacionalización de la academia para el diálogo, entendimiento, cooperación y desarrollo sustentable donde exploró las implicaciones para la formación de mentes abiertas a la interculturalidad en un mundo dominado por las TIC. El séptimo tema de discusión sobre diálogo intercultural y diversidad cultural como agenda filantrópica hizo un llamado a este sector para involucrarse más con las causas de la Alianza de Civilizaciones. Finalmente, la sesión novena de discusión promocionó la campaña *Do One Thing for Diversity and Inclusion* de gran éxito en 2011 (UNAOC, 2011).

El Foro Global de Doha 2011 se caracterizó por su amplitud de temáticas de discusión durante las sesiones plenarias. De igual forma la reunión ministerial trató temáticas de relevancia como la consolidación de la UNAOC como puente entre sociedades divididas, la reconciliación entre la diversidad y la cohesión social, el combate de la intolerancia y el discurso de odio, los derechos humanos como herramienta de desarrollo y el impacto del conflicto Palestino-Israelí en los procesos árabes de democracia. Por ende, aunque no el trabajo durante el Foro Global fue en su mayoría de debate y de compromiso con los programas y proyectos implementados con anterioridad, permitió a la Alianza de Civilizaciones ampliar el material de trabajo para continuar con su misión en los años venideros. Se trasladaría el Foro Global por segunda vez a Europa para el año 2013 (UNAOC, 2011).

3.5. Viena 2013

El quinto Foro Global de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas se llevó a cabo en Viena, Austria en el año 2013. A diferencia del foro anterior, el formato del evento volvió a la estructura de los tres primeros foros globales: sesiones plenarias con un único tema con expositores de alto nivel, mesas de trabajo, talleres de trabajo y agregó como novedad sesiones regionales de trabajo. El Foro Global contó con la ejecución de cuatro eventos asociados como la segunda versión del *Intercultural Innovation Award Ceremony*, el PLURAL+ *youth video* festival, la reunión del UNAOC Fellowship Program y la *Civil Society Discussion on Responsible Leadership and Hashtag Campaign*. Fue además un foro especial por la posesión de un nuevo cuerpo directivo para la Alianza de Civilizaciones en cabeza del Alto Comisionado NASSIR ABDULAZIZ AL-NASSER y el director MATTHEW HODES (UNAOC, 2013).

Según el nuevo Alto Comisionado, “el Foro Global de la Alianza se ha convertido en el evento premier sobre diálogo intercultural agrupando líderes, profesionales, defensores e innovadores para conocerse, intercambiar las mejores prácticas y crear una visión común”

(UNAOC, 2013, pág. 9)¹³³. Como resultado del quinto Foro Global se emitió la Declaración de Viena el 27 de febrero de 2013 donde se rememora y se proyecta en 18 puntos específicos el trabajo de la UNAOC. La Declaración tiene como objetivo reafirmar el compromiso del Grupo de Amigos de la Alianza constituido por diferentes países que se han unido a la causa de promover el diálogo intercultural e interreligioso. El Foro Global también arrojó como resultado el lanzamiento de nuevos proyectos en temas relacionados con juventud, medios y educación e iniciativas interreligiosas. Asimismo, sirvió como espacio para renovar las estrategias regionales y nacionales y la firma de nueve alianzas con entidades gubernamentales, corporativas y de beneficencia (UNAOC, 2013).

La primera sesión plenaria titulada Promoción del liderazgo responsable en diversidad y diálogo se llevó a cabo el miércoles 27 de febrero contó con la participación de presidentes, oficiales gubernamentales, ejecutivos de grandes multinacionales, un representante de las juventudes y directivos de entidades multilaterales quienes concluyeron que hay muchas más coincidencias entre los seres humanos que factores de conflicto. Según el presidente de Rumania TRAIAN BASESCU “los líderes tienen gran responsabilidad sobre el reconocimiento de las contribuciones benéficas de las migraciones para nuestra sociedad”¹³⁴ (UNAOC, 2013, pág. 42). Por su parte, la representante de las juventudes, la australiana YASSMIN ABDEL-MAGIED, concluyó que “el liderazgo responsable es hacer las cosas bien”¹³⁵ (UNAOC, 2013, pág. 43).

De otro lado, la segunda sesión plenaria denominada Elaborando sentido del diálogo intercultural en nuestra era, moderada por GHIDA FAKHRY KHANE, contó con la ponencia del profesor TU WEIMING de la Universidad de Beijing. Según el Prof. TU, los valores de la ilustración deben ser rescatados para que el proceso de globalización que él iguala a

¹³³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The Global Forum of the Alliance has become the premier Forum on intercultural dialogue and understanding, a converging venue for leaders, practitioners, advocates and innovators to meet, to exchange best practices and to create common vision*”

¹³⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*leaders have a particularly strong responsibility when it comes to better recognizing the beneficial contribution of migrants to our society*”.

¹³⁵ Traducción por el autor; el texto original dice: “*responsible leadership is about doing what is right, driven by these universal values: respect and dignity*”.

ilustración y occidentalización contenga su carácter destructivo y se mantenga en el plano beneficioso. Por su parte, CANDIDO MENDES DE ALMEIDA afirmó que “el mundo está caracterizado por la dificultad de coexistir en las diferencias. Debemos entender que no podemos regresar y perder nuestro sentido de identidad”¹³⁶ (UNAOC, 2013, pág. 45).

La sesión de cierre denominada Traduciendo los resultados en acciones también fue moderada por GHIDA FAKHRY KHANE reunió profesional especialistas en temas de libertad religiosa, medios de comunicación y migraciones. En su alocución, Heiner Bielefeldt, Reportero de las Naciones Unidas sobre libertad religiosa en Alemania, indicó que “la cooperación interreligiosa debe basarse en los derechos humanos internacionales ya existentes y en la promoción de la enseñanza de los DD.HH.”¹³⁷ (UNAOC, 2013, pág. 46). Otros panelistas abogaron por la libertad de expresión dentro de una práctica periodística profesional para el diálogo y el entendimiento intercultural. En cuanto a las migraciones, el panel se refirió al enriquecimiento que dicho fenómeno aporta a las sociedades y la necesidad de crear marcos legales y fortalecer la relación de los migrante con las sociedades huéspedes (UNAOC, 2013).

Las sesiones de trabajo tuvieron como tema las restricciones legales a las religiones, educación para la vida en la diversidad y diferencia religiosa, libertad de expresión de los medios, diversidad del contenido mediático, nuevas narrativas para las inmigraciones, y mejores prácticas de integración de la diversidad en sociedades con múltiples identidades.

3.6. Bali 2014¹³⁸

El sexto Foro Global de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas tuvo lugar en Bali, Indonesia, entre el 28 y el 30 de agosto de 2014. El foro denominado Unión en la

¹³⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The world is characterized by the difficulty of coexisting in difference. We must understand that we can regress and lose our sense of identity*”.

¹³⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*interfaith cooperation should be based on the already existent International Human Rights and the teaching of these universal rights should be promoted*”.

¹³⁸ A la fecha de elaboración de esta disertación, la UNAOC aún no finalizaba la edición del informe final de resultados del Foro Global. La documentación obtenida en comparación con la de los demás foros es más corta y de menor detalle acerca del evento.

Diversidad: Celebrando la Diversidad para Valores Comunes Compartidos, contó con la presencia de jefes de estado, ministros de relaciones exteriores, ejecutivos de organizaciones internacionales, entre otros. Al igual que el quinto Foro Global en Viena, el principal producto de Bali fue una declaración por medio de la cual el Grupo de Amigos de la UNAOC expresa su apoyo a la organización y añade dentro de sus cuatro pilares de trabajo (juventud, educación, medios y migraciones), la inclusión de desarrollo sostenible, arte, deporte y entretenimiento para futuros planes de implementación (UNAOC, 2014).

La primera sesión plenaria, nombrada igual que el foro, fue moderada por NIHAL SAAD, vocero del Alto Representante de la UNAOC. El concepto de valores compartidos fue discutido para cambiar la concepción popularizada de que la diversidad es causante de problemas en vez de ser un factor de enriquecimiento para las sociedades. “Los valores compartidos pueden traducirse en normas para pertenecer a una sociedad o nación. En otras palabras, éstos moldean cómo se comportan los individuos de un grupo, las normas que usan, qué esperan de otros, etc.”¹³⁹ (UNAOC, 2014a, pág. 1).

La plenaria convergió en que la educación cívica es vital para el establecimiento de modos de vida que permitan asimilar la diversidad y enriquecer la sociedad. Igualmente advirtió que el concepto de valores compartidos no es la única propuesta e invitó a los participantes a desarrollar otras opciones para nuevas oportunidades. En la misma línea, la plenaria se cuestionó sobre el modo más efectivo de convertir los valores compartidos en políticas públicas de manera que perduren en la sociedad (UNAOC, 2014a).

Durante la segunda sesión plenaria, denominada Conociendo al otro: Una necesidad urgente de buscar el diálogo y el entendimiento entre las civilizaciones orientales y occidentales, se trazó como objetivo discutir sobre medios para combatir la xenofobia, los estereotipos y la intolerancia. Para la plenaria, las anteriores problemáticas son producto del miedo al otro, no sólo como individuo desconocido, sino diferente. La sesión, moderada

¹³⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*These shared values can translate into a shared framework for belonging to a society or a nation. In other words, shared values shape how individuals behave in a group, the norms they use, what they expect of each other, etc.*”

por el académico Dr. AHMET HADI ADANALI de la UNIVERSIDAD DE ANKARA, Turquía, conversó acerca de las contribuciones lingüísticas, históricas y culturales de la diversidad a la humanidad (UNAOC, 2014b).

Adicionalmente, la segunda sesión plenaria del Foro Global se refirió al rol de los medios de comunicación en el cubrimiento de los hechos que suceden en el mundo y sobre los cuales pueden generar malentendidos y confusión. Específicamente, la plenaria se refirió a “cómo elevar los estándares profesionales para prevenir estereotipos o condenas colectivas sobre naciones, personas, religiones o razas en los medios masivos de comunicación”¹⁴⁰ (UNAOC, 2014b, pág. 1). También se discutió sobre mejores prácticas para disminuir las tensiones ente Oriente y Occidente.

Finalmente, el Foro Global de Bali 2014 se dividió en sesiones de trabajo concentradas en temas como la participación de la juventud en la construcción de la paz, el uso de acercamientos interreligiosos e interculturales para la mediación, la inclusión social y las migraciones. También se trataron el rol de la cultura en los nuevos objetivos de desarrollo sustentable, la percepción de las migraciones, aprovechamiento del poder benéfico de los medios sociales, la armonía en la educación interreligiosa e intercultural y la búsqueda del entendimiento a través de deportes, arte, música y entretenimiento¹⁴¹. El más reciente Foro Global de la UNAOC tuvo lugar en Bakú, Azerbaiyán, a finales de abril de 2016.

Además de los foros globales, la UNAOC implementa diversos programas y proyectos que son precisamente producto de los debates ocurridos en dichos eventos. Los programas y proyectos constituyen la extensión en el campo de las discusiones llevadas a cabo en los foros y componen el brazo armado de la Alianza, por así decirlo, en sentido organizacional. Estos son descritos en el siguiente aparte.

¹⁴⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*how the standards of reporting can be raised to help prevent stereotyping or the collective condemnation of entire nations, peoples, religions and/or races via the media or other mass communication*”.

¹⁴¹ El próximo Foro Global se llevará a cabo en Bakú, Azerbaiyán en 2016 y la agenda y la temática al cierre de este trabajo estaba aún por publicar.

4. PROGRAMAS DE LA UNAOC

La Alianza de Civilizaciones mantiene varios programas y proyectos activos categorizados en cuatro grupos: campañas, becas y concursos, plataformas en línea, y entrenamientos e intercambios. Cada uno de ellos es resultado de las propuestas que emergen durante los foros globales y concentran los esfuerzos del día a día en la UNAOC. De acuerdo con los objetivos institucionales de la Alianza, los programas y proyectos van evolucionando según su aceptación y éxito en el medio con el tiempo. En un principio, la Alianza denominada sus actividades como acciones, pero a partir del año 2014 con la renovación del sitio en línea de la entidad, estos cambiaron a denominarse programas y proyectos y luego en 2016 fueron simplemente nombrados como programas.

Familiarizarse con los programas de la UNAOC, permite observar los focos de acción de la entidad y la dirección empresarial que se impone con base en los lineamientos discutidos en los foros globales y el trabajo de las entidades de las Naciones Unidas. En otras palabras, por medio de los programas y proyectos se puede vislumbrar la coherencia entre el discurso y las acciones emprendidas en el campo. Aunque la entidad no diferencia desde un punto de vista administrativo entre programa y proyecto, se estima que un programa es un conjunto de proyectos que se ha vuelto recurrente y que un proyecto es un trabajo que se ejecuta para lograr un resultado específico de acuerdo con unos recursos y marcos temporales precisos (Miranda, 2004; PMI, 2013)¹⁴². Es decir, los proyectos son operativos, y llevan al campo las propuestas de la Alianza.

4.1. PEACEapp¹⁴³

PEACEapp es un concurso de aplicaciones móviles cuyo objetivo es la promoción del entendimiento intercultural para la paz. Hasta ahora se han llevado a cabo tres ediciones en

¹⁴² En la administración de proyectos, los planes son la primera división del trabajo empresarial, estos se ejecutan por medio de programas que a su vez se componen de proyectos.

¹⁴³ El autor de esta investigación fue merecedor de una mención de honor de parte de la UNAOC y la UNDP por su participación en PEACEapp 2014 con la propuesta iLU: *Cross-cultural social media networking*. Todo el sustento conceptual de la aplicación ganadora estuvo basado en esta tesis que, además, es del conocimiento de las directivas de la UNAOC.

los años 2015, 2014 y 2013 con participantes de todo el mundo. El programa cuenta con el apoyo del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, BuildUp¹⁴⁴, GamesForChange¹⁴⁵ y el Instituto para la Economía y la Paz¹⁴⁶. PEACEapp es heredero de Create UNAOC, el cual funcionaba también como un concurso de aplicaciones móviles (UNAOC, 2014c).

4.2. *Civil Society*

La Alianza de Civilizaciones mantiene contacto permanente con organizaciones sociales civiles a las cuales presta servicios de construcción de capacidades. Adicionalmente por medio de estas organizaciones ejecuta programas de promoción. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para la Alianza de Civilizaciones considera a estas organizaciones como aliados imparciales e independientes de los Estados de gran importancia para el logro de los objetivos de la UNAOC. Aunque *Civil Society* no es un programa o proyecto propiamente dicho, el Alto Comisionado ha “resaltado su compromiso en expandir e incrementar las relaciones de la UNAOC con organizaciones sociales civiles”¹⁴⁷ (UNAOC, 2014c).

4.3. *Entrepreneurs for Social Change*¹⁴⁸

El programa de Emprendedores para el Cambio Social, o *Entrepreneurs for Social Change* por su nombre original en inglés, hace parte de la estrategia para juventudes de la UNAOC y pretende establecer redes de cooperación e intercambio de jóvenes emprendedores sociales. Cada año la Alianza, con el apoyo de la *Fondazione CRT* y del Gobierno de Italia, lleva a cabo un taller de construcción de capacidades para veinte individuos seleccionados entre los 18 y 35 años de edad y los entrena en temas de emprendimiento social y financiamiento de proyectos con el apoyo de pares expertos y posibles inversionistas (UNAOC, 2014c).

¹⁴⁴ Más información en <http://howtobuildup.org/>

¹⁴⁵ Más información en <http://www.gamesforchange.org/>

¹⁴⁶ Más información en <http://www.economicsandpeace.org/>

¹⁴⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*highlighted his commitment to expanding and growing UNAOC relationships with CSOs*”.

¹⁴⁸ Más información en <http://unaocyouth.org/e4sc/>

4.4. Fellowship Programme

El *Fellowship Programme* de la UNAOC es una actividad de intercambio cultural de 15 líderes del mundo musulmana si como 15 líderes del mundo occidental quienes son acompañados a visitar la otra región para reunirse con distintas comunidades, organizaciones sociales, líderes políticos y religiosos. El objetivo es familiarizar a los líderes con las realidades sociales y culturales de la otra región para que ellos mismos puedan diseminar su experiencia entre sus pares y así promover la paz y el entendimiento intercultural (UNAOC, 2014c).

4.5. Intercultural Innovation Award

Intercultural Innovation Award es una iniciativa del Grupo BMW con la Alianza de Civilizaciones establecida en 2011 para otorgar premios a proyectos que promueven el diálogo intercultural quienes se hacen merecedores de apoyo monetario y consultoría en el desarrollo de sus actividades durante doce meses. Anualmente se premian diez organizaciones sin ánimo de lucro que trabajen por temas como migración, educación, arte, medios de comunicación y TIC, juventud, igualdad de género y diálogo interreligioso que promuevan la paz intercultural. Finalmente, los emprendedores premiados son incluidos en el programa de *Intercultural Leaders* de la UNAOC (The Intercultural Innovation Award, 2015).

4.6. Intercultural Leaders

Intercultural Leaders es una red integrada por los ganadores participantes de los programas de la UNAOC como *Intercultural Innovation Award*, *Youth Solidarity Fund*, *Summer School*, *Entrepreneurs for Social Change* y *Fellowship Programme*. Este grupo exclusivo tiene acceso a una plataforma para compartir información y oportunidades de cooperación para las organizaciones sociales civiles que trabajen por la paz y el entendimiento intercultural (Intercultural Leaders, 2015).

4.7. *Media and Information Literacy*

Es un repositorio en línea de información en todos los formatos, audio, video, escrito, sobre cómo los mensajes de los medios masivos de comunicación influyen en las comunidades. El repositorio es apoyado por la UNESCO y cuenta con la participación de varias entidades alrededor del mundo quienes sirven como generadoras de material y socias en la diseminación del mismo (UNAOC, 2016).

4.8. PLURAL+

Es un concurso de videos cortos dirigido por juventudes menores a los veinticinco años que buscan promover temas de migraciones, diversidad e inclusión social. Los videos, que no pueden superar los cinco minutos de duración, son premiados en tres categorías según la edad con incentivos monetarios y una invitación a la ceremonia de premiación en Nueva York, Estados Unidos (PLURAL+, 2015).

4.9. UNAOC-EF *Summer School*

La Alianza de Civilizaciones desde el año 2010, con el apoyo posterior en 2013 de *Education First* (EF), desarrolla en Nueva York un Programa de Verano para realizar talleres durante una semana sobre paz y seguridad, desarrollo, derechos humanos, asuntos humanitarios y derecho internacional. Participan más de diez mil candidatos alrededor del mundo para asistir al evento, quiénes son seleccionados por su contribución en los temas indicados. El programa tiene como objetivo discutir, desde las temáticas mencionadas, estrategias para tender puentes entre culturas y civilizaciones del mundo (UNAOC-EF Summer School, 2015).

4.10. *Youth Solidarity Fund*

Es un fondo financiado con recursos del Grupo de Amigos de la UNAOC para promover proyectos que trabajen en temas relacionados con la complejidad cultural y religiosa en sociedades diversas. Desde el año 2008, *Youth Solidarity Fund* otorga apoyo monetario de hasta USD 25.000, apoyo técnico y consultoría a jóvenes emprendedores sociales quienes

además son expuestos a la comunidad internacional para que sus proyectos sean visibles y exitosos (UNAOC Youth, 2015).

4.11. *Media Program*

El programa de medios de comunicación de la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas abarca toda la estrategia de la entidad en el tema. Cuenta con actividades de apoyo a periodistas para el cubrimiento de hechos relevantes a la interculturalidad y la diversidad social y religiosa, realiza seminarios sobre el cubrimiento periodístico de temas como las migraciones, y continúa con el entrenamiento de profesionales de la comunicación que son solidarios con las causas de la Alianza (UNAOC, 2014c).

4.12. *Migration Program*

El *Migration Program* es el plan sombilla que cubre todos los esfuerzos de la UNAOC en el tema de migración. Se compone de tres proyectos principales: entrenamiento de periodistas, creación de un glosario sobre términos relacionados y PLURAL+ (UNAOC, 2014c).

5. UNAOC: UNA DÉCADA DE DEBATE

Al celebrar una década de fundación e implementación de diversos programas y proyectos, la UNAOC cuenta con el respaldo de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas quienes reconocen “la diversidad del mundo y el hecho de que todas las culturas y civilizaciones contribuyen al enriquecimiento de la humanidad” y “reafirma su compromiso político con los cuatro pilares de la actividad de la UNAOC” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2015)¹⁴⁹. Esto significa que los países miembro de la ONU continuarán cooperando para llevar a cabo los objetivos de la UNAOC en los diversos frentes de acción por lo menos hasta 2018 como se contempla en su Evaluación Estratégica y Plan 2013-2018 revelado al público a finales del segundo semestre de 2015. De otro lado,

¹⁴⁹ La juventud, la educación, los medios de comunicación y la migración.

los panelistas invitados que han participado en los Foros Globales tienen en común su voluntad, experiencia o capacidad para implementar los programas y medidas necesarias para el mantenimiento de las relaciones cordiales entre las culturas. Políticos, deportistas, periodistas, académicos y líderes de la sociedad civil, entre otros, han sido

Sí bien cabría la posibilidad de hacer una evaluación crítica del verdadero impacto de la UNAOC en las relaciones interculturales y la paz mundial a diez años de su creación, resulta más atractivo revisar la evolución temática y programática en los fondos documentales de la UNAOC, puesto que revelan una relación con el cosmopolitismo y concuerdan con el supuesto de esta investigación en general: indagar por nuevas perspectivas para el tratamiento de los problemas que impiden la coexistencia global. Vale la pena aclarar que cualquier iniciativa honesta que se empeñe en mejorar las condiciones de vida de la humanidad implica con dos esferas de reflexión; una relativa a su fundamentación conceptual, y otra administrativa que lleva a la realidad estos conceptos. Durante el curso de los foros globales, la esfera administrativa no es el principal foco de atención. Más bien esta es discutida en otros espacios. No obstante, la discusión que se da en los fondos documentales analizados abre la vista a una evolución temática y programática que vale la pena revisar para indagar por nuevas perspectivas desde una óptica cosmopolita.

5.1. Antecedentes en el estudio sobre UNAOC

Al 25 de octubre de 2013¹⁵⁰, una indagación por los términos UNAOC, Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas y *United Nations Alliance of Civilizations* aclara que sobre la entidad apenas comienza un trabajo extensivo de investigación. Google Scholar arroja 341 resultados al indagar por el término de búsqueda; *ProQuest*, 29; *Jstor*, 0; *Isi Web of Knowledge*, 0; *Scopus*, 0; *Science Direct*, 0; *Springer Link*, 2; y *EbscoHost*, 8. Dado el

¹⁵⁰ Para el año 2016, es difícil hacer una actualización y comparación de los resultados en las bases de datos debido a que algunas desaparecieron, otras se fusionaron, otras incluyen resultados de artículos de prensa y hasta patentes. En otras palabras, ambos conjuntos de datos no son comparables, ni constituyen universos de elementos equivalentes. Por ejemplo, en 2016 Google Scholar arroja más de 40.000 resultados, mientras que EbscoHost presenta cerca de 1.300. Sí bien es cierto que la entidad genera interés, menos de 3 años, exactamente 822 días, resultan poco tiempo para la producción adicional.

número de publicaciones en bases de datos académicas, sería posible listar las referencias a todos los documentos importantes, que al término de una depuración de resultados no son más de dos decenas. Sin embargo, no todos son relevantes para comprender la UNAOC como puerta de entrada al objeto de estudio.

Unos de los documentos más interesantes son aquellos incluidos en la edición especial de *Insight Turkey* en 2009. En la misma, Cajal (2009) describe cómo ante un escenario político multipolar, España decide presentar a la ONU un proyecto para fundar una coexistencia entre dos mundos, occidente y el islámico. Kósi (2009) examina cómo la resolución de conflictos puede apoyar emprendimientos a nivel de civilizaciones de la misma manera que en los programas de la UNAOC, pero no realiza alusión alguna al cosmopolitismo. También Balci (2009) indica que la UNAOC debe trascender como entidad y salir de la encrucijada entre choque-alianza hacia una propuesta discursiva de diálogo entre pares. En cambio, Kiliñç (2009) no hace un estudio de la UNAOC, sino de las intenciones políticas de Turquía al promover esta entidad, concordando con Bayer & Keyman (2012) en que el país se ha convertido en un actor humanitario internacional. Sobre las intenciones de Turquía como actor internacional, Han (2010) supone que la influencia del presidente de los Estados Unidos de América, BARACK HUSSEIN OBAMA, ha sido definitiva en la política exterior del país.

Hay una cierta convergencia institucional entre el islamismo turco y la social democracia europea que favorece a la UNAOC (Akan, 2011), más que todo económica, a pesar que los valores y religiosos generen diferencias que la UNAOC toma en la cuenta (Marquina, 2007). De otro lado, la sustentabilidad de la UNAOC dependerá no sólo del empuje de España y Turquía, sino de su capacidad de constituir un sistema internacional usando medios alternativos a la suscripción de tratados internacionales o documentos legales vinculantes con países del Grupo de Amigos (Lachmann, 2011). Esta visibilidad alternativa tiene consecuencias, que al entendimiento de Marsili (2016) puede desembocar en oposición de otros países del bloque islámico. De acuerdo con el autor, Turquía tienen pretensiones, al mejor estilo de un califato musulmán, de liderar los países islámicos de

cara a las relaciones con Occidente, que lo convierten en un opositor natural a otros bloques de la región y especialmente al E.I. (Marsili, 2016).

“Turquía está jugando solo, sin aliados, en contra del bloque que los poderes conjuntos de Rusia, Irán, y China, establecen contra Egipto, otro gobierno secular de la región, con el cual Israel mantiene relaciones bastante amistosas”¹⁵¹ (Marsili, 2016, pág. 93). A pesar de los intereses particulares de Turquía y la estructura alternativa de la UNAOC dentro del sistema internacional, es necesario resaltar que su particular trabajo con redes, con organizaciones internacionales y con entidades privadas la hace una entidad única cuya proyección es difícil de pronosticar ya que no se ajusta a las formas tradicionales de diplomacia pública (Goff, 2015). Por ahora, queda claro que Turquía busca reposicionarse como un país abierto al diálogo que pretende construir puentes entre Occidente e Islam. Efectivamente, en el año 2008, de acuerdo con İğsiz (2014) Turquía distribuyó 75 proyectos nacidos en la UNAOC entre distintos ministerios públicos para su implementación. No obstante, a pesar de los esfuerzos, la efectividad de los programas de implementación debe ser cuestionada repetidamente, especialmente desde el punto de vista de la educación y la intervención social (Khanmurzina, y otros, 2016).

5.2. Las premisas fundamentales en el debate de UNAOC

En el capítulo I se expusieron premisas fundamentales para el análisis comprensivo en términos intelectuales, históricas, políticas e institucionales que, además, han sido motivo de debate en la Alianza de Civilizaciones como una entidad dentro de la Organización de las Naciones Unidas. Durante este II capítulo se describieron los programas y proyectos de la UNAOC de acuerdo con las directrices del Grupo de Alto Nivel y el debate intelectual que se lleva a cabo en los Foros Globales. Las premisas y los programas y proyectos guardan relación entre sí por su concordancia temática y discursiva. Las premisas intelectuales, invitaban al debate en primer lugar sobre globalización, luego sobre cultura,

¹⁵¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Turkey is playing a game alone, without allies, against the blockade of powers formed by Russia, Iran, and China, and against Egypt, another regional secular government, with which Israel maintains a very friendly relationship*”.

multiculturalidad e interculturalidad, y por último sobre identidad, civilización y pluralismo.

Estas premisas son objeto de discusión durante los Foros Globales, la recurrencia de temáticas como diálogo intercultural, diversidad, educación para la convivencia, medios de comunicación, y efectos de la globalización en la convivencia son resaltados en cada evento. Como ejemplo, vale la pena resaltar que el principal objetivo del primer Foro Global –Madrid 2008– fue presentar iniciativas concretas para intervenir en los problemas de la diversidad cultural, la política de la interculturalidad y la acción local de problemas de la globalización. Más adelante, el segundo Foro Global circuló alrededor de la gobernanza de la diversidad cultural, la cooperación por medio de políticas innovadoras y la educación para el diálogo intercultural. Luego, en Doha 2013, el quinto Foro Global mantuvo la coherencia con las premisas al centrar el debate en la promoción del liderazgo responsable en diversidad y diálogo, y el sentido del diálogo intercultural en nuestra era. Se desprenden los programas de educación, juventud y medios de comunicación.

Los Foros Globales también se fundamentaron en las premisas históricas, que hicieron un recorrido sobre la toma de tierras en la península Ibérica y la península de Anatolia. De hecho, Madrid y Estambul, correspondientes geográficos a ambas penínsulas, hospedaron los dos primeros eventos. También fueron las culturas y los eventos acaecidos en dichas penínsulas los que conformaban un referente obligado para los expositores en los Foros. Esto es observable en cualesquiera de estos eventos, pero se resalta el Foro Global de Río de Janeiro 2010 que celebró un lustro de la fundación de la UNAOC y contó con alocuciones por parte del Secretario General para la Liga de Naciones Árabes sobre el conflicto Palestino-Israelí, del Primer Ministro Turco haciendo un llamado por el diálogo intercultural y del Secretario General de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa compartiendo sus experiencias en la promoción de iniciativas pacifistas en su región. Dichos debates son de gran importancia para alimentar los programas de la UNAOC sobre migración y medios de comunicación cuyo origen y tratado es de carácter histórico.

También fueron motivo de debate en los Foros Globales las premisas políticas del capítulo primero donde se expusieron las relaciones internacionales Islam-Occidente y el fenómeno internacional del terrorismo. A partir de ambas se originan proyectos sobre diálogo interreligioso y paz intercultural como PEACEapp, *Intercultural Leaders* y proyectos educativos como el *Fellowship Programme* y UNAOC-EF *Summer School*. La meta de estos proyectos es disminuir la polarización y la radicalización que conduce al terrorismo por medio de la educación y la generación de consciencia en los pueblos Islámicos y Occidentales.

Todos los programas y proyectos de la UNAOC tienen en la Organización de las Naciones Unidas un aliado de primer nivel para su implementación y financiación. De esta forma las premisas institucionales presentadas en el capítulo I también son manifiestas en el capítulo II. Es en la ONU que yace el Grupo de Amigos de la UNAOC, donde se originó la iniciativa y donde se aloja la administración de la entidad y a su vez su regulación. La estructura empresarial de la UNAOC concuerda con la jerarquía del trabajo expuesta por Miranda (2004) y el *Project Management Institute* (2013). Dicha estructura se expresa en planes de implementación bianuales, conformados por programas en seis áreas de trabajo que se ejecutan por medio de diversos proyectos, es decir, tienen una estructura deductiva desde los objetivos mayores hacia los menores que permiten la organización del trabajo. Las áreas de enfoque son en primer lugar educación, en segundo lugar, los jóvenes, en tercer lugar, la migración, luego los medios de comunicación, en quinto lugar, desarrollo sostenible, y por último arte, deporte y entretenimiento. Posteriormente, para cada área de trabajo se propone la ejecución de diversos proyectos y se ejecutan aquellos cuya viabilidad sea favorable.

Luego de conocer el esquema de organización del trabajo es posible evaluar si los programas y proyectos de la UNAOC guardan coherencia con el cosmopolitismo. Partiendo del supuesto que la UNAOC es una iniciativa cosmopolita, la entidad se enfrenta a la promoción, educación e intervención para la prevención y solución de conflictos entre

civilizaciones, religiones y culturas en el ámbito global. Dicho supuesto, se sustenta las afirmaciones de Giri (2006, pág. 1286) “el proyecto del cosmopolitismo hoy está enfrentado al reto del diálogo trans-civilizacional, trans-religioso y trans-cultural”¹⁵². No obstante, el Capítulo I y II sólo han dado respuesta a qué realidades fundamentan el análisis comprensivo (premisas) y cómo la UNAOC es una puerta de entrada al fenómeno de la coexistencia global (programas y proyectos). Por ende, ¿qué se puede extraer de esta entidad para propiciar alternativas hacia la comprensión de las dificultades para la convivencia global? Parte de esta pregunta se resuelve a continuación.

5.3. Evolución temática desde la fundación de UNAOC

La línea de base trazada en el Foro Global de Madrid 2008 es un punto de partida que revela unas intencionalidades por parte de la UNAOC dirigidas hacia la exploración de iniciativas para intervenir en los problemas de la diversidad cultural, la política de la interculturalidad y la acción local en los conflictos de la globalización. No obstante, según declaró el Alto Comisionado SAMPAIO durante la sesión de clausura, por medio del evento también se buscaba presentar a la UNAOC como un organismo de alto perfil y un escenario de diálogo entre religiosos, políticos, empresarios, jóvenes y la sociedad civil (UNAOC, 2008). Este primer foro nos refiere a la idea de reunir voces alrededor del problema de la coexistencia global, se presenta más bien como un evento de apertura, invitación y congregación¹⁵³.

El Foro Global de Estambul 2009 da un paso adelante en comparación con el realizado en Madrid el año inmediatamente anterior. Este abre un espacio para debates sobre cooperación, políticas innovadoras y educación para el diálogo. Las voces congregadas ya

¹⁵² Traducción por el autor; el texto original dice “*the project of cosmopolitanism today is confronted with the challenge of a trans-civilizational, trans-religious and trans-cultural dialogue*”.

¹⁵³ Es el espacio de vida para el polílogo, es la voluntad de incluir las voces representativas de la globalización alrededor de los problemas de la coexistencia. El foro sienta las bases para desarrollar una idea teórica de meta-diálogo, el cual carece de reglas establecidas y sí bien está limitado por las capacidades humanas para la comunicación, tiene en el carácter orgánico de las organizaciones, la posibilidad de germinar como un ideal y una realidad.

no son sólo asistentes con la esperanza ser escuchados; ahora han sido invitados con la tarea de fecundar por medio de propuestas el accionar de la UNAOC. A partir de aquí, en el marco de los foros globales el ideal de asistencia no refiere a un mero espectador, los individuos y entidades convocados operan ya en un medio fecundo, donde cada integrante de este encuentro es, además, un constructor de realidad¹⁵⁴. Me refiero a constructor de realidad como individuo integrado a una esfera intercultural de la vida pública, es decir, en la cual la diversidad se aborda como posibilidad infinita de conocimiento por medio de la interacción. También me refiero a una apertura infinita a un Otro compuesto que tiene un carácter plural¹⁵⁵. Estos invitados asisten al foro como los seres humanos deberían asistir a la vida: con un interés gigante por la interculturalidad.

El concepto de educación para el diálogo se observa por primera vez en Estambul y fundará una constante en los esfuerzos de la UNAOC. Dicho concepto se retoma en el Foro Global de Río de Janeiro 2010, cuyo enfoque a la paz se complementa con educación para una ciudadanía intercultural, muestra innegable de visión cosmopolita en la UNAOC. Además, conforma una respuesta a preguntas sobre cómo ampliar la esfera intercultural en una sociedad diversa y cómo promover la participación de los individuos en dicha esfera. La respuesta provista por la UNAOC durante los foros es entonces la educación, homologando cómo el cosmopolitismo refiere a esta actividad con miras a la construcción de una cosmópolis.

Además de introducir la educación dentro del debate de la UNAOC, Río 2010 también introdujo un debate sobre la noción de paz. Dicho concepto o noción resalta en un momento donde la coexistencia está marcada por las tensiones entre Islam y Occidente. Aunque el término coexistencia tenga connotación positiva, también resulta lógico hablar de coexistencia en condiciones desequilibradas y por qué no, violentas. Un grupo humano

¹⁵⁴ Claro que habrá participantes sin ánimo de hacer un aporte, bien sea porque no lo quieren hacer, han sido llamados con otro propósito como prensa o servicios generales, o temen dar sus aportes

¹⁵⁵ La apertura infinita expresada por SHIZUTERO UEDA nos abre caminos para condensar en la idea de Otro, la idea de pluralidad, pues de nada vale un Otro reflejo, debido a que la construcción de una identidad vive de la diferencia. Un Otro reflejo no es más que una figura deontológica para reforzar posibilidades morales de supervivencia, pero carece de potencia conceptual para la diversificación de la idea de humanidad.

puede tener a otro subyugado implicando coexistencia bajo relaciones de violencia y privación de los derechos fundamentales. Por ende, la noción de paz no sólo tiene cabida en la UNAOC, sino que completa la descripción del estado social ideal al cual propende una globalidad intercultural.

En general, el estudio del concepto de paz no ha sido tan popular como el de su némesis guerra (Rapaport, 1999). La definición de paz, más allá de las reflexiones religiosas, tuvo su origen en la segunda mitad del siglo XX, aunque se inspiró en ideas de la modernidad (Cortright, 2008). Para Immanuel Kant, uno de los primeros pensadores en definirla, la paz se refiere al fin perpetuo de toda hostilidad entre estados (Kant, 2007, pág. 7). Sin embargo, de acuerdo con Cortright (2008) la definición kantiana carece de la comprensión de los problemas de igualdad en la sociedad, más allá de política nacional; en contraste, propone definir paz como la ausencia de toda violencia en un contexto de equidad social, respeto por los derechos humanos y desarrollo sustentable. Rapaport (1999) afirma que la mayoría de definiciones de paz son descriptivas y no permiten comprender la potencia del concepto en su totalidad. Según el mismo autor, la paz tampoco puede ser definida desde lenguajes prescriptivos y no se basa únicamente en la no-violencia, sino que conforma la fundación de un nuevo orden mundial basado en la gobernanza global, el balance de poderes descentralizados y el desarme militar (Rapaport, 1999).

El concepto de paz y su potencia para la fundación de un nuevo orden mundial pacífico constituye el punto de partida para el Foro Global de Doha en el año 2011 que se enfocó en el desarrollo sustentable¹⁵⁶. Hasta este Foro Global la UNAOC fue clara en destacar tres constantes para la coexistencia global: congregación, educación y paz. Luego, el desarrollo sustentable sirve a la paz mientras procure reducir las posibilidades de conflicto ya sea por motivos económicos, políticos, sociales o de otra índole. La idea de que la diversidad cultural y el diálogo intercultural tienen un papel determinante en el desarrollo sustentable, inquietan al autor en cuanto a su relación con la fractura imaginaria (Corm, 2004). ¿Qué rol

¹⁵⁶ El desarrollo sustentable se refiere a medidas integrales para el avance económico, político social y medio ambiental de un territorio sin comprometer su calidad de vida a futuro (Rogers, Jalal, & Boyd, 2012).

tiene el desarrollo sustentable originado en las relaciones interculturales para la cura y prevención de fracturas imaginarias? Si estas fracturas nacen en las brechas existentes entre los diferentes estamentos sociales, entonces el desarrollo sustentable y las condiciones de equidad propiciadas dentro de los pueblos constituyen un verdadero foco de paz.

De acuerdo con la UNAOC, el desarrollo sustentable y la paz abren las puertas para el diálogo intercultural y, a partir del mismo, habrá condiciones de tolerancia y confianza para la constitución de una ciudadanía global. No obstante, sin un correcto liderazgo y la presencia de políticas asociadas a la interculturalidad, los diferentes estamentos de la sociedad no podrán coexistir. Tal condición es comprendida por la UNAOC y desarrollada en Viena en el año 2013. No sólo las organizaciones con fines sociales fueron invitadas al evento, sino que ejecutivos de grandes multinacionales estuvieron presentes para expresar sus ideas para la coexistencia global en un marco intercultural. El Foro de Viena sirvió para la presentación del programa administrativo del nuevo Alto Comisionado y para la integración de dos frentes de trabajo nuevos en la UNAOC: deporte, música y entretenimiento, y otras formas de expresión colectiva de los valores humanos. Además, sirvió para un debate sobre pluralismo.

En el Capítulo I se definió pluralismo como la existencia de una diversidad de acercamientos y respuestas frente a una cuestión, tales como “conceptos, visiones científicas del mundo, discursos, puntos de vista, etc.” (Mason, 2011). Dicha definición se ajusta a los debates sostenidos en el Foro Global de Viena 2013 cuyo carácter era diverso en el orden cultural, político y económico para la coexistencia intercultural. En palabras del entonces Vicecanciller de la República de Austria, MICHAEL SPINDELEGGGER, “no cabe duda sobre la invaluable contribución de la Alianza ofrece a la tarea de promoción del pluralismo, la tolerancia y el mutuo respeto”¹⁵⁷ (UNAOC, 2013, pág. 7). Cabría añadir la posibilidad de un pluralismo religioso y mediático, que refiere a la libertad de cultos y la diversidad de opiniones en los medios de comunicación. Ambas ideas son constituyentes

¹⁵⁷ Traducción por el autor; el texto original dice “*there is no doubt about the invaluable contribution that the Alliance offers to the quest for promoting pluralism, tolerance and mutual respect*”.

del liderazgo intercultural al cual la UNAOC apunta. Pero además son conectores con uno de los elementos más llamativos generados durante los foros globales: el concepto de valores compartidos tratado en Bali en el año 2014.

“Los valores compartidos pueden traducirse en normas para pertenecer a una sociedad o nación. En otras palabras, éstos moldean cómo se comportan los individuos de un grupo, las normas que usan, qué esperan de otros, etc.” (UNAOC, 2014a, pág. 1). Bali 2014 es un foro de especial atención debido a que aparece como un espacio de debate teórico alrededor de los valores compartidos. Este Foro Global permite sugerir que el debate de ideas abstractas toma lugar cuando es necesario inspirar nuevas formas de acción y cuando las tareas de campo requieren guías conceptuales para el debate y de esta forma, adquieren forma en la acción. Bali le deja a la UNAOC un llamado al diálogo y al conocimiento del Otro, sea este oriental u occidental.

Según Panikkar “todos necesitamos a los otros y en todos los niveles dependemos los unos de los otros en una relación de inter-in-dependencia” (2006, pág. 160). Según la UNAOC, los valores compartidos son un puente para conocer al otro por medio de programas de educación. Y aunque estos programas aún carezcan de forma curricular, es claro que son la clave para el paso a la acción desde una perspectiva cosmopolita, en tanto la educación es la principal herramienta de la *cosmopolitización* (Papastephanou, 2005; 2011; 2013).

5.4. Convergencia de UNAOC hacia la educación para la ciudadanía global

Mientras las formas violentas de coexistencia global cuentan con un programa de acción definido alrededor de la politización de la religión, el fundamentalismo, el totalitarismo, el imperialismo y el terrorismo, las formas pacíficas aún debaten sobre cómo dar un paso adelante. Producto de la globalización, la anti-civilización que reúne las formas violentas de coexistencia global toma la delantera y avanza rápidamente a través de guerras por el espacio acompañada de una ceguera moral (Bauman, 2013; Bauman & Donskis, 2015). La ceguera moral conforma un obstáculo para la inter-in-dependencia que Panikkar predica, y

promueve el individualismo extremo. Así, las formas violentas de coexistencia global encuentran cabida dentro de la sociedad, sean estas orientales u occidentales.

De otro lado, no importa si los diferentes Foros Globales convergen hacia la educación para la ciudadanía global, el efecto de la educación tarda generaciones para hacer efecto en el campo pues su naturaleza emerge en la inconformidad con el presente. “En esta forma, la educación, sin ser estática, resulta, no una locura dinámica, sino una seguridad en la inseguridad, una preparación para lo inestable y también para lo inesperado” (Betancur, 2009, pág. 49). Dentro de las condiciones humanas, lo inestable e incierto es la coexistencia global pacífica en un marco plural, equitativo y sustentable. Lo estable y cierto es la realidad conflictiva entre Islam y Occidente que las Premisas Históricas del Capítulo I ilustraron.

“Si nuestro siglo se pone del lado de la civilización y la decencia, entonces el fundamentalismo es incivil e indecente” (Jahanbegloo, 2015, pág. 60). Nos referimos a una civilización plural, de carácter global, intercultural, equitativo y sustentable. En otras palabras, hablamos de una cosmópolis (Toulmin, 1992; Zolo, 2000; Beck, 2006). Pero esta cosmópolis requiere de un proceso civilizatorio basado en el diálogo, la reconciliación y la educación, para ser realidad en la práctica. “Es fácil hablar de diálogo y reconciliación en el plano teórico, pero es muy difícil llevarlo a la práctica, aunque sea archi-sabido que la ley del talión no ha dado nunca la paz como resultado –ni la verdadera justicia.” (Panikkar, 2006, pág. 114).

Es necesario identificar aquello que no es fácil en el plano práctico para que la UNAOC continúe en sus aspiraciones de promover la coexistencia global. Las dificultades mencionadas para el paso del debate a la acción son tres en específico: un proyecto curricular inexistente, una ceguera moral expandida y una acción retardada del proceso civilizatorio que se han visto superadas por los efectos de las formas violentas de coexistencia global. Desde una mirada cosmopolita (Beck, 2006), es necesario un cambio de paradigma para que la práctica se nutra y fecunde de la teoría e inspire nuevos modos de

intervención, o acciones; o como la UNAOC los llama, programas y proyectos (Kuhn, 2004). “En consecuencia, el trabajo principal del cosmopolitismo no es contribuir a la expansión del conocimiento, sino a los medios por los cuales el nuevo cosmopolitismo instituye nuevos modos de aprender, y así, nuevas formas de sentir, ver y conocer un mundo globalizado de cambios (Strand, 2010, págs. 240-241)¹⁵⁸.

6. CONSIDERACIONES FINALES

¿Cuánta profundización en el objeto de estudio nos permite obtener la UNAOC? Mucha, poca, ciertamente esa no es la cuestión más relevante en la investigación, ni mucho menos en el análisis. Realmente, la UNAOC sirvió de puerta de entrada en la comprensión de las dificultades para la convivencia global porque permite debatir dos cuestiones precisas. En primer lugar, las dificultades en las relaciones entre Occidente e Islam y, en segundo lugar, las facilidades en las relaciones entre Occidente e Islam. En otras palabras, UNAOC provee el sustento dialéctico necesario para argumentar que, además de generar diferencias, dificultades y conflictos, la diversidad cultural también motiva encuentros, empatía y acción. Con miras a ampliar la comprensión de las dificultades para la convivencia global, ¿por qué la diversidad cultural es suelo fértil para el encuentro y el desencuentro de los pueblos?

Primero, porque configura un tablero de intereses y, segundo, porque propicia una acción cosmopolita. La UNAOC es escenario de ambos sucesos. La participación constructiva en la entidad y la respuesta de las organizaciones de la sociedad civil que se oponen conforman un tablero de intereses que ronda las preocupaciones políticas y económicas de diversos actores. Durante la última semana de abril de 2016, se llevará a cabo el Foro Global en Bakú, Azerbaiyán, no sin suscitar polémicas. Grupos defensores de los derechos

¹⁵⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Consequently, the vital work of cosmopolitanism is not in the ways in which it may contribute to a growth of knowledge; rather, the vital work is in the ways in which the new cosmopolitanism institutes radically new modes of learning, and thus completely new ways of experiencing, seeing and knowing a globalised world of change*”.

humanos han posicionado el hashtag #BoycottBaku2016 para expresar su descontento con la realización del evento en el país caucásico, protestando no sólo en contra del gobierno de Azerbaiyán, sino también de la UNAOC. Presuntas acciones del gobierno en contra de la libertad de expresión, hostilidad hacia los armenios, transferencia del poder entre familiares, elecciones controversiales y corrupción, hacen parte de la protesta. De otro lado, a la UNAOC se le critica en las redes sociales por la selección de los participantes en los eventos juveniles, la escogencia de los panelistas y, por supuesto, por haber elegido a Bakú para el Foro Global. Las redes sociales difunden todo tipo de protestas –justificadas o no– y algunas de ellas con fuertes mensajes como el siguiente:



Fuente: Twitter¹⁵⁹

En la imagen se aprecia a LEYLA ALIYEVA, hija del presidente de Azerbaiyán ILHAM ALIYEV quien ha estado en el cargo desde 2003 tras suceder a su padre en unas elecciones controversiales. El abuelo de la familia, HEYDAR ALIYEV, asumió la presidencia en 1993 después de verse beneficiado por un golpe de estado que asestó el ejército disidente al entonces mandatario ABULFAZ ELCHIBEY (Bolukbasi, 2011). Sí bien la dinastía ALIYEV ha estado en el poder por la vía de elecciones populares donde reciben amplio apoyo, no es

¹⁵⁹ Imagen tomada de Twitter usuario @ovanitas. Consultada en abril de 2016 en <https://twitter.com/ovanitas/status/724549308687761408>

extraño que se les compare con otras familias que se han perpetuado en el poder como los norcoreanos KIM. Este es un pequeño ejemplo del alcance del tablero de intereses alrededor de la UNAOC. A pesar de que su objetivo declarado es trazar puentes entre sociedades en conflicto, paradójicamente, también genera resistencia. Entonces, ¿qué es más importante para un mundo cosmopolita los protagonistas, el entorno o las ideas?

El mundo no necesita ver la UNAOC convertida en un juego de ajedrez donde todas las piezas puedan servir como vehículos para defender al rey. Destacar los protagonistas sobre las necesidades de la humanidad es también destacar los intereses individuales sobre la convivencia global. Significa contrariar los ideales de la política y violar cualquier precepto moral porque impone la esfera privada sobre la pública, de un lado; y omite la alteridad de los individuos en la sociedad, por el otro. Tampoco se trata de ignorar los juegos de poder y permitir que quienes tengan intereses oscuros alcancen sus metas en detrimento de la humanidad. Eso sería despreciar la existencia en el mundo, contrariar la naturaleza problemática del intelecto humano y encadenar la curiosidad. A su vez, el entorno es contingente, de la misma manera que lo humano, y aunque sea un gestor de sentido de la realidad analítica, el entorno, llámese institución, estado o planeta, no estará ahí para siempre.

Debido a lo expuesto, las ideas han de ser destacadas por encima de lo humano y lo terreno, ya que su legado puede trascender. Las ideas al servicio de la convivencia global son una acción cosmopolita porque refieren a los desafíos que la cosmopolitización presenta a la sociedad contemporánea.

En este momento, las humanidades y las ciencias sociales necesitan prepararse para transformar sus posiciones y bases conceptuales, esto es, asumir el cosmopolitismo como una agenda de investigación seria y preguntarse por los desafíos conceptuales, metodológicos, empíricos y normativos que la cosmopolitización de la realidad está generado para las ciencias sociales¹⁶⁰ (Beck & Sznaider, 2006a, pág. 2)

¹⁶⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*At this point the humanities and social sciences need to get ready for a transformation of their own positions and conceptual equipment – that is, to take cosmopolitanism as a research agenda seriously and raise some of the key conceptual, methodological, empirical and normative issues that the cosmopolitanization of reality poses for the social sciences*”.

¿Qué ideas pueden ser resaltadas en los debates de la UNAOC para hacer frente a estos desafíos? Entre otras, podría resaltarse el diálogo como herramienta predilecta, el intercambio como necesidad de las sociedades, el pluralismo como postura moral y el cosmopolitismo como postura política. Todas estas ideas conforman un listado superficial de aprendizajes que la gran mayoría de las personas pueden obtener de la UNAOC y sus programas. No obstante, el análisis comprensivo abre posibilidades para profundizar en la elucidación de perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad que permitan la comprensión de las dificultades para la convivencia global. Tal es el propósito del siguiente capítulo.

CAPÍTULO III: ELUCIDACIÓN DE PERSPECTIVAS COSMOPOLITAS SOBRE LA INTERCULTURALIDAD O ALTERNATIVAS HACIA LA COMPRENSIÓN DE LAS DIFICULTADES PARA LA CONVIVENCIA GLOBAL

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

La convivencia global refiere a un problema tangible de la vida diaria en el mundo porque implica un mayor encuentro de los seres humanos gracias a la globalización. Para la Alianza de Civilizaciones de las Naciones Unidas (UNAOC) la convivencia es una prioridad y, aunque puedan listarse una variedad de civilizaciones, culturas y grupos humanos a los que puede impactar, concentra específicamente sus esfuerzos en las diferencias entre Islam y Occidente donde las tensiones son de naturaleza intercultural. Estas tensiones ocupan a filósofos, sociólogos, políticos y otros científicos en proponer perspectivas que orienten hacia un camino de relaciones positivas entre ambas partes (Baumann, 2001; Du Plessis, 2005; Huntington, 2007; Küng, 1999; Panikkar, 2006). La UNAOC también se suma a los esfuerzos de la academia; durante el Foro Global de 2010, el Secretario General de la ONU, BAN KI-MOON, afirmó que “sin importar nuestra tradición religiosa, tenemos una fe común: fe en un futuro compartido. Abracemos nuestra humanidad y construyamos un mundo mejor”¹⁶¹ (UNAOC, 2010, pág. 31). ¿Cómo comprender las tensas relaciones Islam-Occidente en un mundo globalizado?, ¿qué papel puede jugar la UNAOC en las relaciones Islam-Occidente? y ¿por qué el cosmopolitismo sirvió a esta investigación para mediar entre ambas partes en tensión?

En el año 2010, cinco años después de la fundación de la UNAOC, los hechos acontecidos en Medio Oriente justificaron de nuevo la implementación de los programas y proyectos que la entidad propone. Se conoció a esta cadena de sucesos como la Primavera Árabe: “una serie de protestas populares contra diferentes gobiernos, reflejada en levantamientos y

¹⁶¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Regardless of religious tradition, we have a common faith: a faith in our shared future. Let us harness our common humanity and make a better world.*”

rebeliones armadas que se extendieron por todo el Medio Oriente a principios de 2011” (Villamarín, 2015, pág. 70). Después de la Primavera Árabe, las relaciones entre Islam y Occidente pasan por un momento delicado ante la caída de varios regímenes políticos que están forjando tensiones globalizadas. Los gobiernos de Túnez, Egipto, Libia y Yemen fueron derrocados y hubo protestas realizadas por movimientos populares en Bahrein, Siria, Alger, Irak, Jordania, Kuwait, Marruecos y Sudan que se sucedieron de disputas internas por el poder entre grupos fundamentalistas y sectores democráticos (Bradley, 2012; Haas & Lesch, 2012).

Las tensas relaciones Islam-Occidente están ganando relevancia global debido a las violaciones de los derechos humanos, el desplazamiento de víctimas, el expansionismo fundamentalista y las amenazas terroristas reales (Haas & Lesch, 2012). Dicho de otra forma, las tensiones están globalizadas porque, entre otras, la ola de refugiados que huye de Siria en este instante toca las puertas de Europa, Asia y lugares tan distantes como Norteamérica y Oceanía. La Primavera Árabe es otro suceso causado por la mayor interdependencia e interrelación entre Islam y Occidente enmarcada en la modernidad líquida que amplía las causas y consecuencias humanas de la globalización (Bauman, 2004)¹⁶². Aunque las tensiones entre ambas partes no son exclusivas de la actualidad y tienen origen hace más de veinte siglos (Corm, 2010; Jamieson, 2006), bajo el panorama de la globalización, es imperativa la búsqueda de soluciones que contrarresten el fundamentalismo que halló seno en algunos movimientos que participaron en la Primavera Árabe (Bradley, 2012; Haas & Lesch, 2012).

¿Qué significado tuvieron estas rebeliones en términos de la globalización? Dabashi (2012) explica que la Primavera Árabe significó el fin del pos-colonialismo en la región, promovido por medio de tecnologías de información y comunicación (TIC) que los gobiernos locales tanto trataron de censurar. Los manifestantes reclamaban a sus líderes

¹⁶² Para Bauman (2004) la modernidad líquida implica que las barreras espacio/tiempo están reducidas por el avance tecnológico y que, debido a lo mismo, los pueblos ejercen presiones para su emancipación bajo tendencias individualistas que cambian el espectro del trabajo, la comunidad y, en general, la condición humana.

sistemas democráticos, equidad social, en resumen, otras condiciones de vida. No obstante, autores como Bradley (2012) y Haas & Lesch (2012) concuerdan en que los hechos acontecidos durante la Primavera Árabe pueden desembocar en el fortalecimiento de gobiernos fundamentalistas con una mejor estructura política. Lo que pocos anticiparon es que las consecuencias humanas del conflicto no estarían relegadas exclusivamente a la región y que, además, podrían sufrir las consecuencias de desenlaces indeseables como inestabilidad política, golpes de estado y ataques terroristas.

Uno de los desenlaces desafortunados de la Primavera Árabe ocurrió en Siria donde el conflicto entre el Gobierno y las fuerzas opositoras reanimó los esfuerzos fundamentalistas y multiplicó los casos de terrorismo y atentados contra los derechos humanos. Grupos fundamentalistas internacionales que reclaman el territorio sirio como suyo han expandido sus operaciones a Irak, tienen influencia en Afganistán, Irán, Líbano, Libia y Nigeria y han unificado su estructura para autodenominarse como E.I. (Weiss & Hassan, 2015). Violencia, desplazamientos y destrucción de sitios declarados como patrimonio de la humanidad fueron noticia no sólo en Medio Oriente, sino también Europa y Asia (McCants, 2015). Diarios, noticieros y medios de comunicación del mundo describen a diario tales atrocidades y, apenas en 2015, tras los ataques terroristas en París (BBC, 2015), se conformó una coalición internacional para tomar acción conjunta, militar y humanitaria, con el propósito de resguardar a la población civil en la zona y acoger a los refugiados. Surge, entonces, la segunda pregunta: ¿qué papel puede jugar la UNAOC en las relaciones Islam-Occidente?

La UNAOC es un espacio de debate y discusión donde se afirma que la interculturalidad requiere de la cooperación para la acción/intervención de los distintos actores internacionales (gobiernos, sociedad civil, empresas y organizaciones multilaterales). De acuerdo con el primer Alto Representante para la UNAOC, JORGE SAMPAIO (UNAOC, 2008, pág. 7), “la Alianza de Civilizaciones es claramente resultado de la voluntad política dirigida a armonizar acciones apropiadas para la confrontación de los problemas culturales

y religiosos, y las amenazas a la seguridad, estabilidad y la paz en el mundo”¹⁶³. A pesar de existir voluntad política, las tensiones de las relaciones Islam-Occidente abruman a los actores internacionales y dificultan la intervención que reafirman la idea de un mundo en riesgo (Beck, 2009). Aunque se hayan creado espacios en la UNAOC, investigaciones, informes de agencias internacionales e intervenciones para intervenir las tensiones entre ambos pueblos, es necesario un acercamiento que reconcilie la teoría y la práctica porque desde una perspectiva epistemológica, existe confusión (Panikkar, 2006; Panikkar, 2012). El cosmopolitismo como proyecto global de coexistencia intercultural puede valer como mediador en la coexistencia entre Islam y Occidente. ¿Por qué el cosmopolitismo sirvió a esta investigación para mediar entre ambas partes en tensión?

La UNAOC es escenario de debates que permiten vislumbrar distintas posibilidades epistemológicas-metodológicas para, desde una escala categorial superior, mejorar las relaciones entre Islam y Occidente. A estas posibilidades las llamamos perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad y son discutidas en este capítulo. También nos hablan de abstracción categorial, la cual permite indagar por la relación entre variables que en el nivel actual no son relacionables (Gómez, 2010). En otras palabras, la visión reducida del mundo que emerge en la modernidad líquida obliga al replanteamiento de los problemas de la interculturalidad por medio de perspectivas como las que aquí se presentan. En parte, de ahí deriva la confusión epistemológica. Como resultado, se tiene la elucidación de perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad o en la comprensión de las dificultades para la convivencia global que se presentan a continuación.

2. PERSPECTIVAS COSMOPOLITAS SOBRE LA INTERCULTURALIDAD

Los debates que ocurren en el marco de la UNAOC para la coexistencia global, observados desde el cosmopolitismo, inspiran posibilidades epistemológicas-metodológicas para

¹⁶³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The Alliance of Civilizations is clearly the result of a shared political will directed at harmonising adequate action to confront cultural and religious problems and threats to security, stability and peace in the world*”.

afrontar las consecuencias humanas de la globalización que Bauman (2013) condensó en la polarización de la condición humana, las guerras por el espacio, la conformación de un orden posnacional y la subsiguiente dialéctica global-local. Estas posibilidades son denominadas aquí como perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad para la coexistencia global¹⁶⁴. No son nombradas de forma directa por la UNAOC, sino que son producto de la comprensión cosmopolita de los fondos documentales estudiados en la entidad. La Figura 12: Evolución Consecuencial de las Acciones durante los Foros Globales”, da cuenta del avance interpretado en dichos eventos por medio de los fondos documentales:

Figura 12: Evolución Consecuencial de las Acciones durante los Foros Globales

| Foro | Acción interpretada | Descripción |
|---------------|----------------------------|---|
| Madrid 2008 | Congregación | El primer foro de la UNAOC sirvió como espacio de debate para diferentes representantes religiosos, políticos, empresarios, jóvenes, académicos, miembros de la sociedad civil, representantes de los medios y organizaciones internacionales que encontraron en éste la posibilidad de ser escuchadas. |
| Estambul 2009 | Fecundación | En un segundo momento, los representantes convocados ahora fueron encomendados con la misión de nutrir los debates desde sus perspectivas y problemas particulares. |
| Río 2010 | Pacificación | La paz fue tema de debate a seguir, puesto que constituye el principal objetivo de la reunión de representantes durante las actividades de la UNAOC. |
| Doha 2011 | Desarrollo | Durante el foro anterior, se vislumbró que ninguna paz viene en la desigualdad y la pobreza, motivo por el cual el concepto de desarrollo debía ser integrado a las actividades. |
| Viena 2013 | Renovación plural | La UNAOC reafirmó su carácter plural en Viena, reconociendo las diferencias latentes entre las visiones del mundo de cultura a cultura, así como la necesidad de comprenderlas para que la paz sea posible en el marco del desarrollo sustentable. |
| Bali 2014 | Proposición | Luego, de casi 10 años de debate, la misión del Foro Global fue discutir acerca de un concepto particular que fundamente la base ideológica de las actividades de la UNAOC. |
| Bakú 2016 | N/A | Se llevó a cabo durante la última semana de abril de 2016 con el título CONVIVIENDO EN SOCIEDADES INCLUSIVAS: UN RETO Y UNA META. |

Fuente: desarrollo por el autor

¹⁶⁴ Uso el término *perspectiva* porque no sólo son divisiones categoriales de los resultados de la investigación, sino que, abiertamente, tengo la pretensión de que se conviertan en actitudes para la coexistencia global después del debate académico pertinente.

Cada tema de trabajo durante los Foros Globales inspira las perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad. Por ejemplo, el Foro Global de Madrid 2008 nos habla de congregación; luego, habrá una perspectiva que se relacione con esta idea, tal y como se verá en el tratamiento del concepto de POLÍLOGO (que se discute más adelante). Es necesario anunciar que las perspectivas cosmopolitas no son iguales, sino que están organizadas en tres categorías deductivas: primero, cosmológicas; luego, epistemológicas; y, en tercer lugar, metodológicas. Las perspectivas cosmológicas son el acercamiento más abstracto a la globalización; las epistemológicas nos refieren a un sistema organizado de la realidad cognoscible y las metodológicas se prestan para el diseño de formas de intervenir la sociedad. Cada una de ellas se encuentra definida en las siguientes secciones.

2.1. Perspectivas cosmológicas

El cosmos es el punto de partida para la concepción sobre qué es el todo, cómo se conforma y qué leyes lo explican (Kragh, 2007). “Los orígenes del pensamiento cosmológico se sitúan en el tránsito del mito al *logos*, al discurso racional” (Selles, 2007). En un principio, la cosmología se construyó a partir de explicaciones místicas, basadas en teogonías sobre cómo se creó y funcionó el mundo antiguo. Ella dio origen a formulaciones teológicas sobre cómo debería ser el paso del ser humano por el mundo y cuál era su rol en él. Hoy en día, la cosmología ha evolucionado, superando su carácter pseudocientífico, para ubicarse como una propuesta viable en la explicación de los problemas de la modernidad líquida, desde perspectivas variadas (Kragh, 2007). Sin embargo, la cosmología se aleja cada día del ser humano y pone su mirada ambiciosa en los detalles más complejos del funcionamiento del universo. Su pretensión por una teoría del todo, más asociada a su exégesis como Filosofía de la Naturaleza, irónicamente lleva a la cosmología a terrenos del entendimiento vedados para el ser humano. La investigación sobre la incompatibilidad entre la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, máxima contradicción entre las leyes de la física (Susskind, 2013), demuestra el alcance limitado del ser humano para la comprensión del universo.

Uno de los primeros usos modernos del término cosmología aparece en la obra *COSMOLOGIA GENERALIS: METHODO SCIENTIFICA PERTRACTATA* de CHRISTIAN FREIHERR VON WOLFF publicada en 1731, al cual es posible acceder en la actualidad gracias a los proyectos de digitalización de obras antiguas de las grandes empresas de medios digitales. Sin embargo, es a los antiguos griegos a quienes se les atribuye el desarrollo de los primeros conceptos cosmológicos al preguntarse por la composición, fuerzas, origen y estructura del universo. Para Arana (2012, pág. 145) no hay duda de que “...los antiguos griegos poseyeron muchos rasgos de indiscutible originalidad, pero no fueron los primeros en preguntarse por el origen del Universo. Innumerables culturas se han formulado cuestiones parecidas...”. Por ende, significa también que puede haber innumerables respuestas sobre qué es el universo, alojadas en los individuos que pertenecen a cada cultura, lo cual concierne para un análisis comprensivo con ligera inspiración hermenéutica. “La hermenéutica filosófica hace ver que el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que ése le muestra y descubre como dotado de sentido” (Gadamer, 2010, pág. 372). ¿Acaso son las múltiples concepciones del universo responsables de las dificultades para la convivencia?

La pregunta anterior hace imprescindible elucidar perspectivas cosmopolitas desde la cosmología porque ¿qué cosmópolis sería viable sin fundamentarse en una visión renovadora del universo y la humanidad? Con relación a lo expuesto en la pregunta anterior, ningún cosmopolitismo estaría completo sin revisar la noción de cosmos. Esto es evidenciable en los debates de la UNAOC. El acercamiento particular al problema Islam-Occidente y la propensión al debate en el plano interreligioso e intercultural dan cuenta del cosmopolitismo de la UNAOC y su deseo de cuestionar las concepciones sobre el cosmos. Como complemento, la UNAOC refiere a constructos que hacen eco en el imaginario cosmopolita¹⁶⁵, desde el punto de vista cosmológico, como lo son el retorno al *mythos*, la mirada cosmopolita y la apertura al infinito, de los cuales se trata a continuación.

¹⁶⁵ Los imaginarios son tratados con mayor profundidad conceptual en las perspectivas epistemológicas.

Durante el Foro Global de Río 2010, el entonces presidente de Turquía, RECEP TAYYIP ERDOĞAN, afirmó que “aquellos que dejan el sentimiento de justicia, igualdad y libertad de conciencia por fuera de las relaciones internacionales siembran las semillas para una destrucción fatal. La Alianza de Civilizaciones es esencial en combatir las mentalidades obsoletas que no comprenden los retos que afrontamos en el siglo XXI”¹⁶⁶ (UNAOC, 2010, pág. 30). Panikkar (2012, pág. 122) advierte que “los contemporáneos del «Nuevo Orden Mundial» se consuelan con la convicción de que los problemas cosmológicos y metafísicos no pueden tener una respuesta y se concentran, por lo tanto, en la cuestión científica. Algunos de ellos, sin embargo, parecen intuir que puede haber algo más”. A la reflexión sobre intuir que hay algo más para conformar los problemas del cosmopolitismo, de acuerdo con las diversas concepciones del universo, apuntan las perspectivas cosmológicas.

2.1.1. El retorno al *mythos* en Panikkar

Para RAIMON PANIKKAR, en nuestro tiempo hay un amplio desencuentro entre las culturas, no sólo entre Islam y Occidente donde UNAOC concentra sus esfuerzos y actividades, sino incluso diferencias estructurales alrededor del mundo que generan un desafío intercultural que merece un retorno al *mythos* (Panikkar, 2006). El desafío intercultural es una propuesta para afrontar los peligros asociados a las barreras insalvables de los gustos y la cultura (Weber, 2003), incluyendo la filosofía de la religión (Gall, 1998) y el esencialismo cultural (Olson, 2011). La idea de *mythos* merece aclaración:

El *mythos* es algo así como el marco en el que insertamos todo aquello de lo que somos conscientes gracias a nuestro *logos*. Aquello en lo cual creemos, sin sentir la necesidad de preguntarnos por ningún porqué ulterior, es lo que constituye nuestro *mythos* y en el cual descansamos. Creemos de tal manera en ello que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Lo damos por supuesto, por descontado, lo vemos evidente; nuestra mente aquiesce; esto es, está quieta y no inquiere más. Podemos ser conscientes de nuestro *mythos*, pero no nos podemos preguntar si no lo somos puesto que lo somos (conscientes de ello) – aunque nos podemos preguntar por qué somos conscientes de ello. Pero la misma pregunta nos recuerda que buscamos algo de lo que podamos fiarnos más que aquello de lo que ya nos fiamos – y así proseguimos

¹⁶⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “Those who leave the feeling of justice, the feeling of equality, or the feeling of freedom of conscience out of international relations, lay the foundations of a fatal destruction. The Alliance of Civilizations is essential to fight the obsolete mentalities that do not understand the challenges confronting us in the 21st century”.

hasta que nos paramos en otro *mythos*. Esto significa que el *mythos* inicial del que en cada caso se parte ya se resquebraja por intromisión del *logos*. Pero el *logos* no se para hasta que no encuentra otro *mythos* que ya no cuestiona (Panikkar, 2007, pág. 104).

El desafío intercultural consiste, en primer lugar, en hacer una transición desde la cultura de la guerra hacia la cultura de la paz (Panikkar, 2006) y, en segundo lugar, en que dicha transición sólo es posible por medio de un retorno al *mythos*. La cultura de la guerra es, para Panikkar, una imposición del esencialismo cultural inherente a las estructuras que conocemos como Estado-nación o, como él denomina, “fronteras verticales [que]¹⁶⁷ no están establecidas por los otros, sino que provienen de la propia condición humana” (Panikkar, 2006, p. 31). Cualquier propuesta de cambio en la condición humana con motivo de la interculturalidad constituye en sí un riesgo y un desafío.

No se puede negar, en cualquier caso, que la actitud intercultural implica un riesgo y lleva consigo la aceptación de la vulnerabilidad humana. Pero si no aceptamos este riesgo, todo desembocará en un «choque de civilizaciones», es decir, en una guerra de culturas, que se prolongará como en los últimos seis mil años de historia humana, en la cual la *cultura de la guerra* ha prevalecido sobre la *cultura de la paz* (Panikkar, 2006, p. 105)

Las condiciones sociales, culturales, científicas y tecnológicas actuales son diferentes al estado de naturaleza descrito por los teóricos políticos en la modernidad (Rousseau, 2005; Hobbes, 2014). La larga historia de guerras entre culturas genera una crítica a la labor estatal de propiciar condiciones de vida prósperas, pacíficas y equitativas. Autores como ZIGMUNT BAUMMAN comparten la apreciación *panikkariana* de que el estado-nación debe evolucionar con miras a la coexistencia en la era de la globalización (Baumann, 2001; Bauman, 2013). La cultura de la guerra debe cambiarse por una cultura de la paz que se entiende como una reunión de elementos identificadores de un pueblo alrededor del diálogo dialogal y del retorno al *mythos* (Panikkar, 2006).

El diálogo dialogal es un término que Panikkar acuña inspirado en el diálogo dialéctico que consiste en el diálogo entre pares morales para ampliar el espectro del diálogo intercultural.

¹⁶⁷ Agregado por el autor.

Ahora bien, el espectro del diálogo es plural, diverso, moral y global porque, a diferencia del diálogo dialéctico, el diálogo dialogal no presupone ninguna racionalidad lógica para existir (Panikkar, 2006). También esta reforma constituye una crítica a la forma ontológica del Otro, que responde a interrogantes y visiones del mundo basadas en el encuentro, en el ser-en-el-mundo (Theunissen, 2013). La visión *panikkariana* de la cultura de la paz que trasciende los problemas de la ontología social conecta con la visión cosmopolita porque desde una mirada analítica, comprende que la verdad no está en el diálogo y su interpretación, sino que el problema relevante a tratar de la relación humana mediada por las palabras se refiere a la paz entre las culturas (Panikkar, 2006).

Para lograr la paz, es necesario intervenir en las estructuras sociales contemporáneas, configurar una esfera moral intercultural y supeditar la política a la ética (Küng, 1999; Reder, 2012; Touraine, 2014). Entonces, el cosmopolitismo tiene sentido como instrumento de intervención en la realidad, ya que la coexistencia global converge en el diálogo como medio de convivencia pacífica (Panikkar, 2006). Esta convergencia nos lleva a la segunda idea a resaltar: la convivencia pacífica resulta únicamente de la revisión de las concepciones diversas del cosmos, es decir, de un retorno al *mythos*.

Entender al «otro» exige más que buena voluntad; exige penetrar a través del *logos* en el *mythos* del otro. Esto significa ver al «otro» no como un *aliud* sino como un alter: como la «otra parte», la *altera pars* de nuestra misma persona —y no digo individuo. Para ello debemos participar en el *mythos* del «otro». (Heisig, 2013, pág. 8)

Según lo indicado durante el Foro Global de Río 2010, “lo que se requiere en todos los niveles es un nuevo contrato social y un compromiso personal de parte de nosotros, de parte tuya y mía”¹⁶⁸ (UNAOC, 2010, pág. 50). Panikkar (2006) asevera que el compromiso se solidifica al participar en el *mythos* del otro, lo cual obliga a ubicar a este último en contexto. El Otro en Panikkar es cercano al Otro *levinasiano* (Levinas, 2003); es un Otro respetable, que no establece un problema ontológico (eximiéndose así de la diferenciación

¹⁶⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*what is needed at all levels is a new social contract and a personal commitment by all of us, by you and me.*”

Otro-otro), sino un problema cosmológico, pues ambos son constituyentes de un mundo compartido en el cual deben sobrevivir por razones morales. Por tal motivo, son mutuamente responsables por su ser-en-el-mundo, para expresarlo en términos de Heidegger (2009). Luego, el contrato social renovado al cual se alude en la UNAOC, que es en esencia un cambio de visión del mundo y sus problemas, es de carácter intercultural donde la naturaleza de las relaciones humanas es moral y no ontológica.

El primer intento de la UNAOC de elaborar una visión del mundo y de sus problemas se dio durante la exposición del concepto de VALORES COMPARTIDOS en el Foro Global de Bali 2014 (UNAOC, 2014). Aunque la UNAOC dio un paso adelante al traer al debate ideas ‘abstractas’, esta noción de valores compartidos ha de ser complementada por una ética intercultural. Un *ethos* de responsabilidad mutua sobre cómo debemos comportarnos con relación al Otro que ha sido sujetado por una cultura diversa y distinta. Al liberar al sujeto de las ataduras de su cultura o, como Panikkar (2006) denomina, de las barreras horizontales¹⁶⁹, el individuo podrá emanciparse de los discursos nacionalistas, cuyo fin parece estar netamente relacionado con la unidad política y la perpetuación en el poder. Al hablar de un *ethos* emancipador, hablamos de un espíritu cosmopolita que nace en la posibilidad abierta de las diferencias y las consecuencias éticas de cada estilo de vida (Bustamante, 2015)¹⁷⁰. El cosmopolitismo tiene un rol fundamental para mediar en el encuentro entre culturas en un mundo globalizado. Por ende, dicho encuentro merece un

¹⁶⁹ Siendo las barreras verticales aquellas establecidas por la condición humana y las horizontales las que se establecen entre las culturas.

¹⁷⁰ En un viaje a la Habana, Cuba, en 2015, observé con sorpresa cómo los cubanos consideran que, con motivo del embargo estadounidense, ellos han sido víctimas de la opresión *yankee* imperialista y que no han sido causantes de afrenta alguna. Al principio me sentí identificado con ellos, pero luego de un poco de reflexión cosmopolita llegué a una conclusión: cuando los modos de vida son diferentes y, en extremo, opuestos, las partes sentirán, sin necesidad de un choque militar o verbal, que su sociedad está siendo amenazada. Sin ánimo de tomar bando o justificar alguna posición política en las relaciones internacionales Cuba-Estados Unidos, es necesario anotar que los estilos de vida acarrearán consecuencias éticas, puesto que nuestra existencia en el mundo es contingente. En otras palabras, en las relaciones con los otros seres humanos constituimos nuestra propia existencia, lo cual implica que la acción es en sí una invitación a la convivencia o una provocación de guerra. No significa lo anterior que no podamos coexistir en las diferencias, sino que el entendimiento consiste en reconocer activamente nuestra influencia en el Otro sin limitar nuestros derechos y nuestra libertad.

tratamiento desde múltiples perspectivas. Es un problema que merece, además, una apertura al infinito para comprender al Otro.

2.1.2. La mirada cosmopolita en Beck

El principio de la mirada cosmopolita se sustenta en la definición del concepto de cosmópolis. Beck (2006) se mantiene cercano a las definiciones expresadas por STEPHEN TOULMIN, hace casi tres décadas, al comprender al cosmopolitismo como una serie de proyectos tendientes al establecimiento de una estructura social global de carácter plural, intercultural, incluyente y equitativo (Toulmin, 1992; Zolo, 2000). Desde esta definición, la cosmópolis es, en esencia, una ciudad intercultural global, puesto que, de otra forma distinta a la intercultural, no podría existir. Otra característica distintiva de la cosmópolis es que pretende integrar no sólo a la población urbana, sino a la población rural y a todos los grupos que se consideran marginados. La UNAOC reafirma esta idea, lo cual se evidencia durante el Foro Global de Río 2010, cuyo principal interés es la paz. Por ello, se comprende su enfoque en la interculturalidad (UNAOC, 2010).

La mirada cosmopolita es una revisión a la globalización desde el cosmopolitismo, que se diferencia de otros acercamientos porque observa en dicho fenómeno una dimensión humana referida a las emociones, como, por ejemplo, la empatía. Según Beck (2006) en dicho proceso también existe una globalización de las emociones que él denomina como empatía cosmopolita. Esta aparece como producto de la posibilidad de observar eventos globales en tiempo real por medio de las tecnologías de información y comunicación. Para Beck (2006) la globalización se refiere, además, a un cambio epistemológico que fundamenta la mirada cosmopolita. De acuerdo con el autor, nos encontramos ahora bajo una experiencia de crisis en la sociedad mundial, donde el reconocimiento de las diferencias cosmopolitas depende de la empatía (Beck, 2006). Es imposible instaurar una sociedad mundial sin fronteras, por lo cual la idea del crisol de culturas (*melting pot*) debe dar paso al principio de *mélange* (mezcla).

En otras palabras, dado que en la globalización existen procesos de transnacionalización, desnacionalización y re-nacionalización (Beck, 2006), resulta utópico pensar que el punto culmen de las relaciones interculturales desemboque en una cultura única global, en vez de una cosmópolis cuyo presupuesto inamovible es la pluralidad¹⁷¹. Más bien, el culmen de las relaciones interculturales propiciará una esfera meta-política de las relaciones humanas donde “el enfoque sea en redes que conectan las ciudades a través de las barreras y supere en gran medida a los estados-nación” (Sassen, 2007, pág. 100)¹⁷². Dicha estructura meta-política consta de tres requisitos: en primer lugar, habrá luchas globales por el poder; segundo, el estado ya no será el único actor en el ámbito global; y tercero, existirá una dialéctica entre cosmopolitización y anti-cosmopolitización (Beck, 2006, pág. 100)¹⁷³.

..., la intervención de diversos y poderosos actores globales, en diferentes niveles, como los capitales globales y las ONGs (no sólo los estados hegemónicos activos en el ámbito global), apunta en parte a demoler los sistemas de soberanía nacional y en parte a transformarlos. En otras palabras, la mirada nacional construida sobre las categorías de lo político está siendo históricamente falsa... (Beck, 2006, pág. 99)¹⁷⁴

La cosmopolitización está definida como proceso mediante el cual se cumplen los requisitos para la conformación de un mundo meta-político, que se diferencia de la globalización porque favorece un mundo sin barreras (Beck, 2006). Según el autor, “podemos hablar de cosmopolitización con sentido sólo cuando está públicamente representada, comentada e institucionalizada”¹⁷⁵ (Beck, 2006, pág. 94). Por ende, una sociedad que se caracteriza por su cosmopolitización es aquella que comprende que el mundo nunca estuvo desconectado, hasta la aparición del estado-nación. Sin embargo, no podemos medir el cosmopolitismo por su presencia en las instituciones nacionales, sino en

¹⁷¹ Beck (2006) indica que los fenómenos que cruzan las barreras nacionales también tienen dirección de avance, reversa e incluso, de re-introducción cuando han sido ya expulsados de un territorio específico.

¹⁷² Traducción por el autor; el texto original dice: “*The focus here is on networks that connect cities across borders and can increasingly bypass nation states*”.

¹⁷³ La ironía resulta en que los movimientos anti-cosmopolitización son, por antonomasia, cosmopolitas, ya que han sido también efecto de procesos globales.

¹⁷⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*..., the interventions of different and, in different degrees, powerful global actors, such as global capital and NGOs (hence not just globally active hegemonic states), aim in part to demolish the systems of national sovereignty and in part to transform it. In other words, the national outlook built into the category of the political is becoming historically false,...*”

¹⁷⁵ Traducción por el autor; el texto original dice: “*... we can meaningfully speak of cosmopolitanization only when it is publicly represented, commented upon, and ultimately institutionalized*”.

las instituciones cosmopolitas *per se*, de suerte que influyan en los fenómenos globales o, como afirma Reder (2012), en los sistemas globales de convivencia.

Adicionalmente, la condición humana de labor-trabajo-acción, como miembro de una estructura política particular, debe complementarse (Arendt, 1974) hacia formas de ciudadanía del mundo (Cortina, 2005a). Para Cortina (2005a) la primera forma de ciudadanía está contemplada en la pertenencia a una comunidad política y debe evolucionar para considerar la interculturalidad. De otro lado, para Arendt (1974, pág. 244) “la esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe donde quiera que los hombres viven juntos”. Dicho de otra forma, los fenómenos relacionados con la humanidad siempre fueron globales, sólo la especie humana comprende divisiones del espacio en términos nacionales, gracias a su racionalización de la realidad. En la actualidad, es posible evidenciar el desafío a la comprensión del espacio en términos nacionales en algunos fenómenos globales que diluyen las barreras. “El régimen de derechos humanos erradica las barreras entre lo interno y lo externo y discute la legitimidad de la acción del estado internamente y en las relaciones exteriores con otros estados” (Beck, 2006, pág. 142) ¹⁷⁶.

La política debe desprenderse del estado-nación para evolucionar y renovar las categorías que le dan sentido. Esto no es tan fácil de interiorizar como lo es de expresar; en realidad, significa cambiar el cosmos del poder y del gobierno. “¿Hasta qué punto la desestabilización del cosmos nacional facilita la producción de nuevas conexiones tras-locales y tras-nacionales?”¹⁷⁷ (Beck, 2006, pág. 90). La mirada cosmopolita es una perspectiva cosmológica del cosmopolitismo sobre la interculturalidad porque desafía y tiene potencial de transformar una arraigada forma de ver el cosmos basada en el estado-nación. “Aquí nos preocupa menos la ciencia como los positivistas modernos la entienden,

¹⁷⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The humans right regime eradicates the boundary between the internal and the external and questions the legitimacy of the state action both internally and in external relations between states*”.

¹⁷⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*To what extent does the destabilization of the national cosmos facilitate the production of new translocal and trasnational connections?*”

sino una cosmópolis que ofrezca una cuenta comprensiva del mundo, uniendo las cosas tanto en términos político-teológicos así como científicos y explicativos”¹⁷⁸ (Toulmin, 1992, pág. 138). Es necesario entonces apelar a un autor de nuestro tiempo que ofrezca alternativas donde se reconcilie la política con otras formas de comprensión del mundo.

2.1.3. La apertura al infinito en Ueda

SHIZUTERU UEDA fue un filósofo japonés adscrito a la escuela de Kioto, caracterizado por su cercanía al pensamiento alemán, país donde realizó estudios en la ciudad de MARBURGO (lugar de nacimiento de HANS-GEORG GADAMER). Fue un estudioso de KITARO NISHIDA y discípulo de KEIJI NISHITANI, ambos filósofos japoneses que vivieron los cambios del Japón tradicional al Japón occidentalizado. Las investigaciones de UEDA sobre zen, filosofía comparada y hermenéutica lo hicieron una figura renombrada en la filosofía comparada entre oriente y occidente y múltiples veces fue invitado a las Conferencias del Círculo de Eranos (Franck, 2004)¹⁷⁹. “Al considerar a oriente como un «otro complementario», una de las características de Eranos ha sido el «descubrir», tras la mitología indoeuropea de signo patriarcal, un arcaico sustrato pre-indoeuropeo de signo «matriarcal»” (Ortiz-Osés, 2012, pág. 19).

Las Conferencias de Eranos debatieron sobre la relación entre Oriente y Occidente, problema que siempre estuvo presente en el pensamiento de Ueda y de sus maestros en la ESCUELA DE KIOTO (Franck, 2004; Ueda, 2004). Las vivencias de estos maestros japoneses durante la occidentalización ocurrida en Japón a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se complementan con las investigaciones de Ueda realizadas en Alemania bajo la tutoría de filósofos de la talla de Husserl, Heidegger y Jaspers, entre otros (Franck, 2004; Heisig, 2013). Según las interpretaciones de Ueda (2004, pág. 168) “la creación de una

¹⁷⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*We are here concerned, not with "science" as the modern positivists understand it, but with a cosmopolis that gives a comprehensive account of the world, so as to bind things together in "politico-theological", as much as in scientific or explanatory terms*”.

¹⁷⁹ El Círculo de Eranos fue un grupo interdisciplinar de intelectuales fundado por Olga Fröbe-Kapteyn, que nace en 1933 y dura hasta 1988, realizando conferencias sobre hermenéutica, psicoanálisis, semiótica, mitología comparada y antropología cultural, entre otras.

cultura mundial única que integrase a Oriente y Occidente sólo era posible a través del descubrimiento de un fundamento más profundo”. De otro lado, un fundamento profundo también fue motivo de debate en los Foros Globales de UNAOC.

Durante el Foro Global de Viena 2013, se expresó que, para fomentar el diálogo intercultural en nuestra época, es preciso fundar un nuevo orden que comprenda el “lenguaje del corazón” (UNAOC, 2013, pág. 45). Dicho de esta forma, la UNAOC invoca un fundamento más profundo para dar cumplimiento a sus objetivos de trazar puentes de diálogo intercultural entre Islam y Occidente. Mientras que para la UNAOC el fundamento profundo recayó en el lenguaje del corazón, para Ueda (2004) este fundamento profundo es un lugar del pensamiento en el cual Oriente y Occidente pueden situarse de forma comprensiva y subordinada en una apertura al infinito.

Para explicar el fundamento profundo de su apertura al infinito, UEDA invoca una anécdota comentada por NISHITANI, según la cual, se le pregunta a NISHIDA sobre qué pensaba al mirar al mar. “Al contemplar el cielo o el mar, ambos tienen la sensación de estar experimentando una especie de «apertura» al infinito, en la que, entre otras cosas, están «situados» Oriente y Occidente” (Ueda, 2004, pág. 171). Se interpreta de esta anécdota que Oriente y Occidente no están unidos por sí mismos, sino que hay puentes entre ambos, sólo si reducen su existencia a la nada desde una apertura al infinito¹⁸⁰, es decir, desde una abstracción categorial (Gómez, 2010). Al hacerlo, se encontrarán caminos alternativos para el entendimiento donde la verdad carezca de sujeto (Nakagawa, 2006).

Si nuestra experiencia no está infundada directamente, de una forma y otra, por un sentido de amplia «apertura», no podrá tratarse de una experiencia abierta. Y esto nos incapacita para concebir un principio nuevo para un mundo unificado capaz de soportar la presión de las contradicciones que conlleva la relación entre Oriente y Occidente (Ueda, 2004, pág. 171).

¹⁸⁰ La nada en este sentido es una forma de pensamiento, no una negación del ser. “No hay duda de que el No-ser ha estado siempre y paradójicamente «presente» en la filosofía occidental; pero, por así decir, negativamente: el No-ser no «es»” (Heisig, 2013, pág. 9).

Si se pone de otra manera, es posible aplicar la apertura al infinito a las necesidades del debate que la UNAOC propone. En la búsqueda de mejoras para las tensiones en las relaciones entre Islam y Occidente, se estima necesario asumir una postura de diálogo intercultural donde ninguno de los dos grupos humanos existe por sí solo, sino como parte de un cosmos mayor (cosmópolis) y en el que la verdad no sea un hecho racional sino moral. Según Gadamer (2010, pág. 209) “la incapacidad del otro es a la vez incapacidad de sí mismo”, que es producto de la inexistencia de un lenguaje común y también configura un problema moral. Por ende, se debe trazar un lenguaje común de la cosmópolis, donde se sitúe Islam y Occidente sobre un fundamento profundo con bases que no recaigan exclusivamente en la racionalidad. “Una apertura que sea meramente un producto del pensamiento puede convertirse al final en una pura actitud de cerrazón etnocéntrica y oposición” (Ueda, 2004, pág. 171).

Ueda (2004) invita a reconsiderar la relación entre Oriente y Occidente desde una visión superior, que permita la constitución de una cultura mundial que él llama apertura al infinito. Su propuesta no es más que renovar el diálogo intercultural que permita actualizar la idea del cosmos, sin caer en excesiva racionalidad. Así, el diálogo intercultural mantiene un carácter propenso a la paz, equitativo y moral. “Para actuar con criterio al servicio de un fin justo y moral, la persona deberá recurrir a los sentimientos alimentados en la familia – sentimientos de empatía y compasión–, y deberá dejar que intervengan en su juicio sin obnubilarlo” (Chin, 2009, pág. 219). Se entiende familia, desde el cosmopolitismo, como una extensión del corazón hacia el cosmos, es decir, del individuo hacia la sociedad (Tuan, 1996).

Atrás, se expuso que ULRICH BECK y RAIMON PANIKKAR también invitan a cambiar la visión de la existencia y sus problemas si queremos dar un tratamiento alternativo a las dificultades de convivencia relacionadas con la interculturalidad. En conjunto con SHIZUTERO UEDA, los autores convergen en que una postura de diálogo intercultural es aquella que sitúa a los participantes como pares morales, quienes tienen como objetivo asegurar la supervivencia de todos los involucrados en condiciones equitativas por medio

de una visión cosmopolita, un desafío intercultural o una apertura al infinito. Invitan a derrotar la excesiva racionalidad para mejorar las relaciones entre Islam y Occidente. Esta visión renovada del cosmos requiere estructuras que permitan que dichas nociones se hagan conocimiento y, a su vez, se transmitan en el mundo. Es así como se da paso a las perspectivas epistemológicas.

2.2. Perspectivas epistemológicas

Las perspectivas deben acompañarse de una propuesta epistemológica, que demuestre su validez para fundar un aporte deontológico al cosmopolitismo y lo diferencie de una simple opinión de cara a las relaciones interculturales. Según Dancy (1993, pág. 15) “la epistemología es el estudio del conocimiento y de la justificación de la creencia”. Mientras el cosmopolitismo no integre una perspectiva epistemológica a su haber y que esta no tenga un trasfondo intercultural, no podrá darse a conocer como una postura válida dentro de las relaciones entre Islam y Occidente. Durante los talleres del Foro Global de Viena 2013 de la UNAOC, se indicó que “se requiere de consciencia y conocimiento para participar constructivamente como ciudadanos, con respeto por el otro, y para mantenerse dentro de poderes responsables”¹⁸¹ (UNAOC, 2013, pág. 65). Aunque el concepto de conocimiento en este contexto quizás no tenga un trasfondo epistemológico, sí permite afirmar que en los debates de la UNAOC sobre los problemas de la interculturalidad en un mundo globalizado se promueve la reflexión alrededor de ideas que les permitan alimentar sus programas y proyectos. ¿De qué sirve una postura epistemológica para el cosmopolitismo con tinte intercultural?

La epistemología intercultural o este pensamiento mestizo potencian una posición ética fundada y enraizada en la responsabilidad por nuestras construcciones en el mundo y las acciones que las acompañan. Por consiguiente, no cabe ampararse en lo ineludible de una realidad objetiva, universal, ahistórica, innata e inmutable. Se abre el reto de la toma de decisiones (Rodrigo, 1999, pág. 63)

¹⁸¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*It takes awareness and knowledge to participate constructively as citizens, with respect for the other, and to hold those in power accountable*”.

La pregunta y el texto anterior nos refieren a que, en términos de la epistemología, “si nuestras fuentes de conocimiento y justificación fueran percepción, interna o externa, y memoria, estaríamos como mínimo, empobrecidos. También podemos dirigir nuestra atención a asuntos abstractos, incluso mientras nuestros sentidos nos bombardean de impresiones”¹⁸² (Audi, 2011, pág. 380). Las preguntas epistemológicas fundamentales: ¿qué se puede conocer?, ¿qué es el conocimiento?, ¿cuáles son las fuentes del conocimiento? y ¿cómo se construye el conocimiento? Deben pluralizarse y también cuestionar, ¿hay una epistemología intercultural que tiene como base otra lógica? Otras corrientes de pensamiento como el feminismo, el marxismo y los estudios de raza ya han dado un paso adelante en la lucha contra la epistemología blanca europea dominante configurando unas epistemologías alternativas, donde “el proceso cognoscente validado por una perspectiva dominante se caracteriza como parcialmente inadecuado”¹⁸³ (Mills, 1998). Entonces, un verdadero espíritu cosmopolita ha de preguntarse no sólo por una deontología, sino también por una epistemología para la definición y sustitución de un paradigma dominante en el cosmopolitismo. De acuerdo con Kuhn (2004) ello significa que la epistemología es también un producto social que cuestiona los paradigmas dominantes, a los cuales también llamó *mitos* o *modas*, entre otras 21 acepciones, para luego generar un avance en el conocimiento.

Nadie ignora el enorme poder y la capacidad impositiva de la moda. Pero esta palabra resulta tremendamente funesta en ciencia. Por supuesto que intentamos estar por encima de las exigencias de la moda; pero la cuestión es saber si no es inevitable la existencia de la moda, incluso en la ciencia; si nuestro modo de conocer la verdad no implica necesariamente que cada paso hacia adelante nos aleje de los presupuestos iniciales, los sumerja en la oscuridad de lo obvio, e incluso dificulte enormemente rebasar estos presupuestos, ensayar otros y obtener así conocimientos nuevos. (Gadamer, 2010, pág. 57)

En consecuencia, las perspectivas epistemológicas deben tener la capacidad de transformar, transformarse y multiplicarse, además de potencialmente ser un saber hacer, una *tejne*

¹⁸² Traducción por el autor; el texto original dice: “*If our only sources of knowledge and justification were perception, whether inner or outer, and memory, we would be at best impoverished. We can also turn our attention to abstract matters, even while our senses bombard us with impressions*”.

¹⁸³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the process of cognizing validated by the dominant perspective are being characterized as somehow inadequate*”.

(Parry, 2014). Dicho de otra forma, configuran un cambio de paradigma dirigido a la cosmopolitización de la sociedad, ya que, en su forma de *tejne*, se afirmarán en mecanismos de transmisión entre los seres humanos (Roochnik, 1996). Sin embargo, tampoco pueden tener la pretensión de ser un conocimiento objetivo que encuentra en sí mismo la perfección, puesto que contradirían el llamado de las perspectivas cosmológicas de evitar racionalismos extremos.

El saber práctico, que conoce lo factible en la situación vital concreta, no encuentra su perfección como el saber objetivo encuentra la suya en la *tejne*. Mientras que la *tejne* es enseñable y aprendible y su eficiencia no depende de la clase de persona que se sea en lo moral o en lo político, lo contrario ocurre con el saber y con la razón que iluminan y guían la situación práctica del ser humano. Ciertamente que también aquí hay, dentro de ciertos límites, alguna forma de aplicación de un saber general a un caso concreto. Lo que entendemos por conocimiento de los hombres por experiencia política o por discreción social incluye –en una analogía inexacta– un elemento de saber general y de su aplicación. (Gadamer, 2010, pág. 159).

Durante el Foro Global de Viena 2013, la UNAOC “dirigió un número significativo de sesiones de trabajo a proveer a la Alianza con conocimiento adicional, recursos, ideas y, críticamente, nuevas oportunidades para acción conjunta” (UNAOC, 2013, pág. 27)¹⁸⁴. Esto implica que la *tejne* no es la única preocupación de la entidad, sino que su acercamiento a la acción es alimentado por un debate crítico. Esto es especialmente importante desde una postura epistemológica, debido a que “mucho de lo que creemos y sabemos justificadamente es, en un sentido, socialmente definido: basado en lo que otros nos dicen, personalmente o de manera impersonal en sus escritos”¹⁸⁵ (Audi, 2011, pág. 381). Sin embargo, nos encontramos en una sociedad con serios problemas para el diálogo intercultural que supone no sólo una dificultad para la coexistencia global en sentido estricto (Touraine, 2014), sino también una ruptura epistemológica de sociedad a sociedad,

¹⁸⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “a significant number of working sessions were aimed at providing the Alliance with additional knowledge, resources, ideas and, critically, new opportunities for joint action”.

¹⁸⁵ Traducción por el autor; el texto original dice: “Much of what we justifiedly believe and much of what we know is, in a sense, socially grounded: based on what others have said to us, whether in person or impersonally in their writings”.

cultura a cultura, pueblo a pueblo y, en nuestro caso, entre Islam y Occidente. Para Cuartas (2015, pág. 117) esta ruptura es una “deficiencia de la comunicación por la imposición de volúmenes y fuerzas” y puede tener solución, inspirado en Gadamer, en “‘desmitologización’ de formas y expresiones que juegan a definir como ‘verdad’ el horizonte de sentido para la vida humana” (Cuartas, 2015, pág. 117).

La ruptura epistemológica es a la vez una deficiencia de la comunicación que puede resolverse por medio de una actitud intercultural de convergencia y diálogo (Panikkar, 2006), cuyo principal objetivo sea propiciar puentes de pensamiento entre Islam y Occidente u otros pueblos en tensión. Dicha actitud no puede resultar tampoco en la suma de conocimientos particulares porque estos no llevan a la comprensión de los fenómenos (Panikkar, 2012). Por ende, la necesidad de integrar la epistemología de la elucidación de perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad o alternativas en la comprensión de las dificultades para la convivencia global. “Cuando tenemos creencias directamente fundamentadas en una de las cinco fuentes de conocimiento y justificación no-inferencial – percepción, memoria, conciencia, razón y, secundariamente pero indispensable, testimonio–, estaremos en posición de extender cualquier justificación y creencia que en ese momento tengamos” ¹⁸⁶ (Audi, 2011, pág. 381). La fractura imaginaria, las imágenes del ser humano y el imaginario para personas ilustradas que se discuten en las perspectivas epistemológicas constituyen puentes de pensamiento que edifican desde el cosmopolitismo preguntas epistemológicas para abordar los problemas de la interculturalidad con miras a la coexistencia global.

2.2.1. La fractura imaginaria en Corm

La fractura imaginaria es el título que recibió el libro de GEORGES CORM publicado originalmente en francés con el nombre *ORIENT-OCCIDENT, LA FRACTURE IMAGINAIRE*. En

¹⁸⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “Once we have beliefs directly grounded in one of the five common sources of non-inferential knowledge and justification—perception, memory, consciousness, reason, and, secondarily but indispensably, testimony—we are in a position to extend whatever justification and knowledge we then have”.

éste, Corm (2004) argumenta que las dificultades de las relaciones entre Oriente y Occidente obedecen a imaginarios impuestos y juicios parcializados provenientes de los poderes reinantes y la academia dominante. En otras palabras, las creencias aceptadas, populares y válidas provienen de vicios lógicos que responden a intereses políticos. La fractura imaginaria conforma un principio epistemológico porque pone en duda la realidad de las relaciones entre Oriente y Occidente y cuestiona firmemente la metodología binaria sobre la cual se fundamentan los promotores de dichos imaginarios en tensión.

En realidad, nuestra mente está poblada de imágenes simples y poderosas, articuladas en torno a esas oposiciones binarias que nos hacen prisioneros del cliché y el prejuicio. Oriente sería místico, irracional, violento; Occidente, racional, laico, técnico, materialista, demócrata. En resumen: Oriente es bárbaro para los occidentales. Los orientales, por su parte, le devuelven el cumplido: para ellos, Occidente es la tierra de la barbarie por excelencia, un continente sin alma ni religión, una máquina de poder calculadora y codiciosa que quiere dominar el mundo a través de la guerra, las ciencias, las técnicas, el comercio ilegal, la explotación del sexo (Corm, 2004, pág. 29).

Por medio de metodologías historicistas, herederas de la dialéctica y el materialismo, la fractura se remonta a los imaginarios relativos al mito de la división del mundo entre arios y semitas. Según Corm (2004) esta línea de división prevalece en autores influyentes en Occidente como MARX WEBER y EMILE DURKHEIM, quienes clasificaban las culturas según su herencia lingüística, y desemboca en separaciones que concuerdan con las necesidades del poder reinante. “La lógica de esta línea de fractura es imposible de entender, y las fronteras que supuestamente delimita están en continuo movimiento. De hecho, es una línea que gira como peona, que se desplaza, que cambia de color y de discurso” (Corm, 2004, pág. 40). También es una línea que se justifica por cualquier medio moral para dar sentido a las intervenciones occidentales.

El argumento de Corm (2004) se apoya en las ideas de KARL POPPER (1994), quien critica la postura historicista, ya que esta puede dirigir su mirada hacia aquellos eventos seleccionados que conviene destacar en la historia para soportar su estructura dialéctica. La selección tiene como misión reafirmar la superioridad occidental y, a la vez, fortalecer la

fractura imaginaria. Los autores afiliados a la idea de superioridad occidental “hicieron que la historia de la razón humana sustituyera a la historia sagrada” (Corm, 2004, pág. 61), y atribuyen a la visión desencantada del mundo la superioridad occidental. Se erige, entonces, una imagen narcisa de un occidente imparable en términos intelectuales, militares y científicos, preocupado por mantener su hegemonía.

La imagen narcisa se perpetuó por medio de señas de identidad que pretenden evitar que se cumpla el mayor temor de Occidente: su decadencia a manos de la bomba demográfica oriental. “De este modo, pensar que sigue existiendo una línea de fractura entre Oriente y Occidente no tiene que ver tanto con la realidad como con los grandes montajes identitarios que la cultura occidental ha apadrinado durante los dos últimos siglos” (Corm, 2004, pág. 75). Por ejemplo, Occidente no se ha tomado el trabajo de comprender y apoyar aquellos movimientos islámicos que promueven el desarrollo técnico, la paz y la estabilidad gubernamental y, en cambio, oculta los intereses políticos tras un velo de conciencia étnica (Corm, 2004). El narcisismo también sirvió para fundamentar el progreso económico en la religión protestante que, a su vez, engendró el espíritu capitalista, contradiciendo la idea de un Oriente místico versus un Occidente racional (Corm, 2012). Occidente encontró en sus formas religiosas y la noción de superioridad una justificación para sus actos.

Corm (2004) no duda en culpar a Occidente por la construcción y promoción de las imágenes que conforman esta fractura. Sin embargo, su oposición a las imágenes lo convierte en una antítesis, refiriéndose incluso a un Occidente pirómano. Tampoco ofrece una pista para construir o trazar puentes entre Islam y Occidente a excepción de afirmar que debemos detener la occidentalización del mundo. La duda que genera en las relaciones internacionales Islam-Occidente acerca de nuestras creencias y su propia validez son el aporte principal de la fractura imaginaria. Conviene revisar una perspectiva epistemológica que, a diferencia de la fractura imaginaria, proponga una forma de vida ajustada a medios justificados de creencias.

2.2.2. Las imágenes del ser humano en Cortina

Las imágenes del ser humano son una construcción moral adscrita al pensamiento kantiano, en el cual, el tope de la defensa del ser humano es verlo como fin en sí mismo y no sólo como medio (Cortina, 2005). Se articula a las perspectivas epistemológicas porque presenta unos mínimos éticos que, en cualquier caso, no se desprenden por formas dialécticas de pensamiento sino formas complejas de diálogo. “El diálogo racional debe constituir la verificación de qué intereses son verdaderamente universalizables y, por consiguiente, cuál es la imagen del hombre en la que los hombres nos reconocemos” (Cortina, 2005, pág. 135)¹⁸⁷. La imagen del ser humano (o en su lenguaje, del hombre) que Adela Cortina (2005a) propone un ideal de ciudadano del mundo que se valida por medio del diálogo entre la humanidad, dentro de un espectro moral.

El espectro moral donde Cortina ubica las imágenes del ser humano es resultado de procesos de construcción que validen los juicios, con apoyo de la ética. “La ética tiene, pues, por objeto el deber referido a las acciones buenas que se expresa en los juicios denominados «morales»” (Cortina, 2005, pág. 62). Dicho de otra forma, no cualquier juicio moral es válido, especialmente para la constitución de una ciudadanía global y una imagen cosmopolita del ser humano. Con el propósito de validar los juicios, Cortina rechaza el método descriptivo-explicativo, el histórico, el canónico o normativo, y el análisis del lenguaje. En cambio, recomienda los métodos de la ética dialógica, la lógica trascendental y, en especial, el discurso moral intersubjetivo. Este método es una introducción de la ética al diálogo, para el cual la autora propone los siguientes pasos:

- a) análisis del uso lógico de las expresiones y juicios a los que denominamos «morales», extrayendo sus caracteres específicos;
- b) intento de esclarecer tales características mediante categorías de disciplinas no-éticas;

¹⁸⁷ Para la investigación, la imagen del ser humano aparece como categoría superior. Sin embargo, las diversas imágenes del ser humano no son iguales o sirven al cosmopolitismo. Cabe aclarar que una imagen del ser humano no es una construcción naturalizada, biológica o racional, sino una categoría superior de un fenómeno que provoca curiosidad.

- c) si estas categorías son suficientes, entonces no es necesario un saber denominado «ética»; si no lo son, la ética es disciplina autónoma, porque precisa una constelación de categorías propias;
- d) determinación de las categorías éticas (bien, fin, felicidad, libertad, deber, persona...), necesarias para concebir las características del lenguaje moral;
- e) la fase última es la más delicada, pues trata de establecer el fundamento de la moralidad, introduciendo entre las categorías la relación lógica que justifique racionalmente el punto de partida que haga veraz la moralidad. (Cortina, 2005, pág. 72)¹⁸⁸

Por supuesto, la ética y la moral no son la misma cosa. La primera se refiere a una reflexión de la vida y el pensamiento, y la segunda, únicamente de la vida. Por tanto, la ética se dedica a “acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos, y, por tanto, en libertad” (Cortina, 2005, pág. 32). Este ser humano está llamado a construir el mundo con miras a una ciudadanía global intercultural, plural y diversa. La reflexión sobre la vida y el pensamiento del cosmopolita acoge una dimensión global de lo público y lo privado.

En consecuencia, la imagen del ser humano cosmopolita es tanto ética como moral, debido a que el objetivo ético está en “ofrecer la razón suficiente de un *faktum* [...] (y) justificar racionalmente aquellos *fakta* que parecen exhibir la forma de la razón” (Cortina, 2005, pág. 68). Con la justificación de los hechos no se está haciendo una apología al racionalismo extremo, sino que se hace una invitación a reconsiderar los mínimos éticos que configuran la vida en comunidad. Tampoco se habla de extender irresponsablemente y por medios racionalizados una ética global, ni de imponer una imagen del ser humano sobre *fakta* que aparecen válidos a primera vista.

La imagen del ser humano cosmopolita no es un constructo infalible, sino un llamado a fundamentar la ética desde discursos traslapados, evolucionarios y basados en el consenso racional; en otras palabras, ética dialógica, es decir, que tiene sentido en el diálogo. Cortina (2005) agrega que, gracias al diálogo, sería posible fundamentar los juicios morales y

¹⁸⁸ Las categorías éticas parecen los valores axiológicos y su lógica discursiva inductiva supone la realidad cognoscible de una categoría superior, no necesariamente reconocible por el intelecto humano, los métodos o la sensibilidad investigativa actual. ¿Un fenómeno sin aparecer a la consciencia?

encontrar en el conocimiento las bases de la ética. Las fundamentaciones de la moral parten del entendimiento de las imágenes del ser humano como consenso racional, contenidos generalizables basados en el diálogo, es decir, en el interés individual y grupal. Por ende, se hace un llamado al pluralismo que “entiende el consenso como pacto estratégico” (2005, pág. 174). La necesidad de constituir una imagen cosmopolita del ser humano es imperiosa para humanizar la sociedad contemporánea.

2.2.3. Imaginario para personas ilustradas en Eagleton

Un imaginario para personas ilustradas es la propuesta de Terry Eagleton (2009), que tiene cabida en el cosmopolitismo, presentada en la obra *TROUBLE WITH STRANGERS: A STUDY OF ETHICS*. Allí, realiza un análisis crítico del desarrollo de la ética y agrupa las diferentes propuestas usando las categorías de imaginario, simbólico y real. Aunque el autor dedica el grueso de la obra a lo real, es en el tratamiento del imaginario donde surge una perspectiva epistemológica del cosmopolitismo. Según él, hay un desbalance entre imaginario, simbólico y real desde una perspectiva moral que dificulta la coexistencia pacífica global¹⁸⁹.

Para Eagleton (2009) la sociedad contemporánea se asemeja al niño en la etapa del espejo quien, al observar su reflejo, tiene problemas para diferenciar a quién ve y si lo visto es real. La interculturalidad y la globalización pueden ser culpadas por este problema. Afirma el autor que, al considerar un mundo cosmopolita, “el imaginario debe abrirse al juego de la diferencia y la alteridad” (Eagleton, 2009, p. 6)¹⁹⁰. La sociedad tiene problemas para la coexistencia global por la comprensión estrecha de la alteridad y por un proceso de significación incompleto en el cual la forma y la esencia de los fenómenos aún no es clara a la inteligibilidad humana. Desde el cosmopolitismo, esto quiere decir que, en un marco

¹⁸⁹ A partir del año 2000, Eagleton se destaca por su simpatía hacia el marxismo, el psicoanálisis y el cristianismo. Entre otras, dichas afinidades le significan a la obra en mención críticas por la escogencia de las categorías de análisis que al final resultan forzadas, ya que la solución propuesta basada en el amor inspirado por el cristianismo no es completamente desarrollada en el texto. Sin embargo, una interpretación cosmopolita como la que dirige esta investigación encuentra elementos constructivos en dos puntos específicos: la crítica al imaginario y la ruptura de lo real dada en la compleja relación entre ética y política.

¹⁹⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The imaginary enclosure must be thrown open to the play of difference and otherness*”.

global, al ser humano le cuesta comprender la dimensión e implicaciones de la vida en sociedad, por lo cual se debe cuestionar el significado del estado de naturaleza y la sensibilidad humana.

Según Eagleton (2009, p. 29) “el estado de naturaleza se caracterizaba por la libertad en vez de la anarquía, y extendía la igualdad de los seres humanos”¹⁹¹. En este marco de igualdad y libertad, se conformó un sentido ético común a los seres humanos, una facultad democrática, presente incluso en culturas no occidentales. Sin embargo, ante la dificultad para la coexistencia que enfrenta la sociedad contemporánea, la sensibilidad humana es un obstáculo. Eagleton (2009) afirma que la sensibilidad humana es una de las trampas de la ética porque desconecta el mundo material e inmaterial debido al desbalance entre imaginario, simbólico y real. Por ende, la ética precede a la razón y la justificación epistemológica de las virtudes humanas constituye un desafío. Luego, la sociedad contemporánea debe sobrepasar la etapa del espejo; esto con fundamento en amor propio (*self-love*) para contrarrestar el egoísmo (*self-interest*) que enajena al Otro.

El imaginario para personas ilustradas resulta entonces en una transformación del extranjero en las relaciones humanas cuando el egoísmo sea remplazado por una imagen de cercanía, en vez de repulsión¹⁹². La transformación del extraño en el imaginario es resultado de un proceso de ilustración de la sociedad que reside en la capacidad de tratar al vecino como a uno mismo en vez de a un extraño (Eagleton, pp. 59-60). Por eso, se habla de un imaginario para personas ilustradas. La idea del extraño como proyección óptica del ser humano que no genera ningún sentimiento se remplaza por las acciones del ser humano con relación a los demás, quienes merecen mayor importancia. “Nuestras acciones siempre

¹⁹¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*the state of nature was one of liberty rather than anarchy, and preached the natural equality of human beings*”.

¹⁹² Eagleton se refiere originalmente a amor (*love*) y odio (*hatred*), pero resulta más apropiado interpretar cercanía y repulsión para evitar que la definición de amor y odio en el contexto genere confusión. La idea del autor de esta investigación en su lectura de Eagleton refiere a la capacidad de interactuar con el Otro diverso, y radicalmente diferente, dentro de formas pacíficas de coexistencia. Dicha lectura no contradice o difiere de Eagleton, sino que pretende, en un mar de conceptos complejos, facilitar el entendimiento del texto.

son un mensaje dirigido al Otro en algún nivel” (Eagleton, 2009, p. 75)¹⁹³. Desde un punto de vista cosmopolita, para una ilustración que conlleve a la interpretación de nuestras acciones y la transformación del extraño, se vislumbra un problema epistemológico.

La interpretación de nuestras acciones, la transformación del extraño, la creencia en ambos y su justificación merecen un tratamiento epistemológico especial porque siempre existirá la posibilidad de malinterpretaciones debido a los contextos y las diferencias de los involucrados. Mientras el Otro sea un concepto sin rostro en un imaginario desequilibrado, nuestras acciones tienen el riesgo de ser injustificadas, que parten de creencias erróneamente constituidas. La opacidad del Otro en el imaginario repercute en dificultad para su comprensión y a la postre magnifica los problemas de interpretación de lo simbólico. El cosmopolita debe cuestionar su relación con el Otro, en medio de intercambios entre imaginario y simbólico que, de acuerdo con Eagleton (2009), son mediados por leyes.

Al revisar nuestras acciones en el imaginario, las personas ilustradas¹⁹⁴ (*enlightened*) no requieren de un listado detallado de parámetros éticos para convivir entre extranjeros (Eagleton, 2009, p. 115). El cosmopolita podrá comprender que las barreras difusas entre uno mismo y el Otro son producto del imaginario. También debe comprender que las leyes son un paso a lo simbólico, producto de la abstracción, que necesita de instituciones para despolitizarlo porque, según Eagleton (2009, p. 163) “vivir en lo ético es estar infinitamente interesado en la existencia”¹⁹⁵. En otras palabras, nuestra propia existencia se implica en la del Otro y sus demandas, en primer lugar y, en la de una esfera política, en segundo lugar.

Eagleton (2009) procede afirmando que lo real es una fractura en lo simbólico que puede interpretarse como un problema epistemológico, en el cual, las asimetrías de las relaciones

¹⁹³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*our actions are always at some level a message directed to the Other.*”

¹⁹⁴ El término puede traducirse también como iluminación y en el inglés no necesariamente se asocia a doctrinas religiosas, sino también a desarrollo humano.

¹⁹⁵ Traducción por el autor: el texto original dice: “*To live in the ethical is to be infinitely interested in existing*”.

humanas proceden de creencias y juicios cuestionables. El autor complementa afirmando que la cultura no necesariamente nos programa por completo y que hay algo al interior del ser humano que nos habla de la coexistencia. Lo real se enfrenta a una gran cantidad de elementos inhumanos que generan anarquía¹⁹⁶:

Únicamente en este fundamento ‘inhumano’ puede construirse una comunidad humana durable. Si el imaginario es un problema de igualdad, y lo simbólico de diferencia, este punto irrepresentable que se desvanece de humanidad, al cual Lacan denomina Real, es un asunto de igualdad y diferencia, que nos permite encontrarnos reflejados en la misma extranjería o singularidad mortal del Otro (Eagleton, 2009, p. 272)¹⁹⁷

Al final, lo real debe revelar al cosmopolita que “la ética y la política son diferentes puntos de vista de la misma realidad”¹⁹⁸ (Eagleton, 2009, p. 325), es decir, de las relaciones humanas, cuyas diferencias radican en los aspectos metodológicos por medio de los cuales éstas puedan ser comprendidas.

2.3. Perspectivas metodológicas

Las perspectivas cosmológicas y epistemológicas del cosmopolitismo convergen en el diálogo como el método apropiado en el tratamiento de los problemas que impiden la coexistencia global. Sin embargo, el diálogo no es un constructo nuevo. El cosmopolitismo acoge el diálogo y lo problematiza, constituyendo un interrogante metodológico: la idea de que el diálogo conlleve un método ajustado a las realidades de una sociedad global que difiere de su tratamiento tradicional. Aunque el diálogo, entendido como la comprensión del mundo y su diversidad por medio de las palabras (Bohm, 1996; Rockwell, 2003), ha sido el medio de relacionamiento, enseñanza y propagación de ideas más popular desde tiempos de Sócrates, para el cosmopolitismo, la definición no es tan problemática como sí

¹⁹⁶ Al hablar de elementos inhumanos, Eagleton se refiere a los constructos sociales, el desarrollo y las condiciones físicas del entorno.

¹⁹⁷ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Only on this ‘inhuman’ foundation can a durable human community be constructed. If the imaginary is a question of sameness, and the symbolic one of difference, this unrepresentable vanishing point of humanity, to which Lacan gives the name of the Real, is a matter of both sameness and strangeness, allowing us to find ourselves mirrored in the very alienness, unrelatedness or deathly singularity of the other*”.

¹⁹⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*ethics and politics are different viewpoints on the same reality*”.

lo es su puesta en práctica. La interpretación cosmopolita de los fondos documentales estudiados en la UNAOC sustenta la afirmación anterior: para la entidad, el diálogo es la respuesta a las dificultades inherentes a la interculturalidad y merece especial interés.

En 2011, el Foro Global de Doha desarrolló como uno de sus tres temas principales una sesión plenaria sobre nuevas estrategias para el diálogo, entendimiento y cooperación intercultural. Durante la misma, se concluyó que las alianzas globales que aglutinen los movimientos populares, las organizaciones de la sociedad civil y el sector empresarial son claves en el logro de la coexistencia global. “No es coincidencia que la UNAOC haya sido fundada en 2005 con el objetivo de construir puentes entre las sociedades, promover el diálogo y el entendimiento y forjar la voluntad política colectiva que atienda los desbalances del mundo” (UNAOC, 2011, pág. 44)¹⁹⁹. Sin embargo, la UNAOC no trata en profundidad el diálogo entre los actores organizacionales que pretende aglutinar, dando vida a las perspectivas metodológicas del cosmopolitismo para la interculturalidad. El diálogo intercultural merece un tratamiento que desafíe sus códigos y estándares actuales, a manera de metalenguajes o, más arriesgado aún, *polílogos* que sirvan no sólo a la humanidad, sino a las organizaciones involucradas en los asuntos de la coexistencia global.

2.3.1. Metalenguajes en Habermas

Los metalenguajes han sido trabajados extensivamente en la lógica, la comunicación, la lingüística y hasta en la computación (González, Casado, & Esparza, 2006; Lee, 1997; Padilla, 2007; Ribeiro, 2006; Trelles & Rosales, 2002). “Mientras que el objeto del lenguaje es el mundo (= la realidad, las cosas), el objeto del metalenguaje es el lenguaje” (Loureda, 2006, pág. 139). En un acercamiento propio del metalenguaje, las palabras hacen parte de un sistema de símbolos que requiere de ciertas reglas para cobrar significado (Padilla, 2007). Aunque los metalenguajes sean criticados en cuanto a su posibilidad de existir (Makaryk, 1993), en esta investigación se propone que son un hecho y es necesario concebirlos de otra manera para fomentar la coexistencia global por medio del diálogo

¹⁹⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*It is no coincidence that the UNAOC was launched in 2005 with the aim to build bridges between societies, promote dialogue and understanding and forge the collective political will to address the world’s imbalances*”.

intercultural. El principal exponente del potencial de los metalenguajes para la coexistencia global es JÜRGEN HABERMAS por medio de su concepto de acción comunicativa y el marco definido en la constelación posnacional (Habermas, 1989; Habermas, 2000). Con motivo de la ubicación contextual en la globalización y su revisión de Kant, gran parte del trabajo de Habermas es además comprendido como teoría para un sistema cosmopolita (Fine & Smith, 2003).

La acción comunicativa es una parte de la acción social, lo que la vuelve como un factor determinante en el proceso de socialización. Actualmente, esto es esencial para entender la relevancia que tienen los medios de comunicación de masas en la formación de “imágenes de mundo” de los sujetos. La dinámica comunicativa define la recepción y reproducción cultural, la integración social y el desarrollo de la personalidad y de la identidad personal (Garrido, 2011, pág. 18).

Hoy en día la acción comunicativa está enmarcada dentro de una constelación posnacional, en la cual, las barreras territoriales de los poderes del estado-nación son desafiadas por la globalización (Habermas, 2000). Esto significa que el diálogo intercultural también está enmarcado en un sistema posnacional pero que requiere de un lenguaje y reglas acordes que permitan la coexistencia global. “La fortaleza de Habermas es que ubica al cosmopolitismo en un mundo donde existen formas políticas reales y que indaga por los soportes concretos de un proyecto cosmopolita en dicho terreno”²⁰⁰ (Fine, 2007, pág. 56). En la acción comunicativa, estos soportes concretos yacen en las racionalizaciones de la vida del individuo y de los sistemas formales de la sociedad (Habermas, 1989).

Con motivo de las perspectivas metodológicas del cosmopolitismo para la interculturalidad, las racionalizaciones de la vida del individuo y de los sistemas formales de la sociedad conforman un obstáculo para el diálogo intercultural. Un diálogo que pretenda que los actores con origen cultural diverso se entiendan por medio de las mismas racionalizaciones y elementos comprensivos del lenguaje-objeto es un diálogo destinado al fracaso. “La disposición interna de los elementos, sus oposiciones y similitudes, brinda la posibilidad de

²⁰⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The great strength of Habermas is that he locates cosmopolitanism in the world of actually existing political forms and he looks for the real-life bearers of the cosmopolitan project on this terrain*”.

interconectar lenguaje-objeto y metalenguaje desde una posición de objetividad” (Muñoz, 2005, pág. 239). Para Habermas (1989) la acción comunicativa trata metodológicamente al mundo como un objeto con el propósito de satisfacer las necesidades específicas de la humanidad al integrar no sólo a los pueblos sino los sistemas de manera paulatina. Por ende, desde un punto de vista metodológico, el metalenguaje es necesario para reformular las reglas del diálogo entre las culturas con miras a la coexistencia global.

Para Chan (2012) Habermas desarrolló un nivel de análisis meta-teórico, metodológico y empírico en su teoría de la acción comunicativa que considera las racionalizaciones impuestas por la sociedad como la identidad y la cultura; los problemas de interpretación y comprensión de la realidad; y los efectos de la modernización, respectivamente. Sin embargo, por cuenta de la globalización, el diálogo debe ser plural y, por ende, el desafío consiste en actualizar la comprensión del diálogo como encuentro entre personas por medio de la palabra y encuentro entre *logos* por medio de su ser-en-el-mundo. En tanto la humanidad es plural y diversa, no tiene sentido que diálogo no lo sea y, por ello, se introduce la idea de POLÍLOGO.

2.3.2. Polílogo en Wimmer

La raíz griega de diálogo, *dia*, etimológicamente significa a través o entre (Roberts & Pastor, 1996). El significado de la raíz suele confundirse con dos o entre dos, generando malinterpretaciones sobre el número de participantes en el diálogo. Dentro de los eventos comunicativos, normalmente se comprende que más de dos interlocutores pueden tener también un diálogo, mientras que un discurso que es expresado por más de un interlocutor se considera un POLÍLOGO (Belyaeva & Michael, 1991). No obstante, la definición ofrecida dentro de los eventos comunicativos no es pertinente ahora mismo, sino la que se encuentra en la filosofía intercultural. Dentro de esta disciplina, el concepto de POLÍLOGO (*polylog*) es desarrollado inicialmente por FRANZ MARTIN WIMMER en su libro *Interkulturelle Philosophie*. En ella, Wimmer (2004) afirma que existe una tercera forma de

filosofía, intermedia entre el universalismo y el relativismo, denominada POLÍLOGO y que es una condición necesaria para el entendimiento intercultural²⁰¹.

Esta forma consiste en un procedimiento que ya no es comparativo, o dialógico, sino POLILÓGICO. Las preguntas de la filosofía –tales como las estructuras fundamentales de la realidad, lo cognoscible, la validez de las normas– deben ser tratadas de manera que únicamente se derive la solución a partir de un polílogo, donde participen tantas y tan diversas tradiciones como sea posible²⁰² (Wimmer, 2009, pág. 89).

El polílogo se puede hacer realidad en la globalización debido al derrumbamiento de las barreras entre culturas. Constituye una crítica a las formas intelectuales imperialistas, sean estas americanas, asiáticas o de Medio Oriente. El concepto revive la importancia de la diversidad, a la cual convierte en el principal problema de la globalización. Luego, establece la necesidad de generar redes o sistemas de reflexión que abarquen la inmensidad de la cultura. Esto implica que existan “diversidad de formas sociales y perspectivas. La cultura se convierte aquí en un modelo analítico con el que se puede describir, y también explicar, esta diversidad” (Reder, 2012, pág. 50). En un mundo globalizado y diverso, el polílogo emerge como posibilidad dentro del cosmopolitismo.

Para Reder (2012) el polílogo propone una idea de cosmopolitismo desde el pensamiento relacional fundamentado en cuatro pilares: 1) la descripción e interpretación de prácticas globales, 2) la cautela epistemológica sobre la comprensión y conocimiento objetivo del mundo –que siempre tiene algo inaccesible–, 3) la correlación entre la concepción relacional del mundo y el universalismo ético que respeta las diferencias de las sociedad mundial, y 4) una política mundial con nuevas formas de realizar el universalismo ético y transformación del concepto de poder. Todo lo anterior tiene como objetivo incorporar múltiples dimensiones de pensamiento a la construcción filosófica de la verdad. No se trata de sostener conversaciones con varios individuos al mismo tiempo, lo cual resultaría

²⁰¹ Acerca del concepto de polílogo, ver Wimmer (2004), especialmente 66ff, en idioma alemán original.

²⁰² Traducción por el autor; el texto original dice: “*It consists in a procedure that is no longer merely comparative, or dialogical, but rather polylogical. Questions of philosophy – questions concerning the fundamental structures of reality, the knowability, the validity of norms – have to be discussed in such a way that a solution is not propagated unless a polylogue, between as many and as different traditions as possible, has taken place*”.

imposible, sino de propiciar formas simétricas de influencia entre los distintos participantes para llegar a la verdad (Chen, 2010).

..., el modelo del polílogo fue creado con el objetivo de estructurar el razonamiento filosófico intercultural. Es un modelo ideal en el cual las voces de diferentes culturas son respetadas por igual con motivo del proceso de descubrir verdades universales entre las culturas (Chen, 2010, pág. 62)²⁰³.

Examinado desde el punto de vista político, la democracia deliberativa podría ser el principal resultado del polílogo, aunque de forma realista, la asimetría de las relaciones humanas sea difícilmente objeto de cambio (Reder, 2012). El concepto de poder debe evolucionar con miras a una forma contingente de política, que nace en la diversidad y se fortalece en el mutuo encuentro de las culturas. Así, una existencia contingente nos refiere a unos escenarios teóricos y prácticos del cosmopolitismo.

3. ESCENARIOS TEÓRICOS DEL COSMOPOLITISMO: IRONÍA COSMOPOLITA E COSMOPOLÍTICA

3.1. Política, ¿de la *polis* a la cosmópolis?

La política es tan antigua como cualquier disciplina de las humanidades y se asocia fuertemente con la filosofía práctica, puesto que observa la misma realidad: las relaciones humanas (Eagleton, 2009). Se encarga del estudio de la constitución del estado, las instituciones y las leyes que median en la esfera pública de la humanidad. Los primeros pensadores occidentales surgieron en la antigua Grecia. Entre ellos, se destacan Aristóteles (1969) y Platón (1979) con sus obras LA POLÍTICA y LA REPÚBLICA, respectivamente. Sus trabajos se fundamentaron en la justificación y conformación de la *polis* o ciudad estado griega. Los problemas del pensamiento político contemporáneo convergen hacia los

²⁰³ Traducción por el autor; el texto original dice: “..., the polylogue model is created in order to structure intercultural philosophical reasoning. It is an idealistic model, in which voices from different cultures are respected equally for the sake of the process of uncovering universal truths among cultures”.

derechos naturales, el liberalismo, el nacionalismo, el bienestar, la justicia y la política global (Hudelson, 1999).

El estado-nación parece no estar preparado para afrontar los interrogantes que se refieren a la conformación, permanencia y transformación del mismo en la era de la globalización. Butler & Spivak (2007) señalan que la construcción de un estado-nación implica una pertenencia jurídica que desemboca en unión o separación generando tensiones en los diferentes estados mentales, así como complejidades jurídicas y militares. La nación es un prerequisite del Estado que, a su vez, le convida con homogeneidad y singularidad, aunque se degenerate a sí misma, buscando garantizar cohesión y minimizar las posibilidades de conflicto. Por ende, el Estado se legitima en la nación, pero aquellas minorías que no puedan considerarse miembros de la identidad dominante quedan en una situación de sin-estado. Surge también entonces la constitución política de los países como una construcción dialéctica de intereses y poderes que se oponen. Esta oposición es un argumento común para conformar un estado de excepción en el cual los derechos constitucionales puedan suspenderse para legalizar la persecución de minorías, bajo la excusa de una seguridad nacional, llegando incluso a justificar confrontaciones armadas (Butler & Spivak, 2007, pág. 35).

Los problemas de la política también se dirigen al tratamiento de las identidades y al respeto de las diferencias en el mundo globalizado. Allí comienza a asomarse la cosmópolis, más allá de la *polis*. Por ejemplo, William Connolly plantea la necesidad de reformar las políticas del Estado y enfocarlas en la posibilidad de una identidad multicultural que acepte e integre las diferencias. Connolly critica los tradicionales bienes superiores que los sistemas morales buscaban, dado que, en el mundo contemporáneo, la “banalización de la reflexión política sobre la contingencia global es un signo de la brecha entre globalización de las contingencias y la eficiencia de los estados en la modernidad

tardía, entre la intensificación de la dirección organizacional hacia el dominio mundial y la creación de contingencias que rechacen este dominio” (Connolly, 2002, pág. 25)²⁰⁴.

En el pensamiento político, los aspectos de la vida del ser humano se pueden enmarcar en labor, trabajo y acción o, como Arendt (1974) llamaba, retomando a los griegos, *vita activa*. Cada uno de estos aspectos “están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición de toda vida política” (1974, pág. 19). La *vita activa* tiene lugar en las esferas públicas y privadas de la condición humana. Al modo de ver de Arendt (1974, pág. 41) “el nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*”. La política era la marca principal del ser humano que desempeñaba sus funciones en la vida pública, era producto de la virtud política por excelencia y requería incluso blandir armas cuando fuese necesaria para defender la *polis*. Otras perspectivas políticas no parten del individuo como la de Hannah Arendt, sino de sus construcciones sociales, como Carl Schmitt plantearía.

En su argumentación, Schmitt expone el desarrollo de los estados europeos desde la toma de posesión de los territorios y la transformación de las estructuras de relacionamiento humano durante la historia, incluyendo las formas de guerra. Es así como el derecho se deriva de la tierra y se manifiesta primeramente en leyes agrarias; en ese momento, “el *nomos* de la tierra consiste entonces en una determinada relación entre tierra firme y mar libre” (Schmitt, 2002, pág. 12). El *nomos*, primitivamente, es la “primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio” (Schmitt, 2002, pág. 31), relacionada con el asentamiento y la ordenación. No obstante, el autor redefine *nomos*, desde la ley, como “la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de ordenación política, social y religiosa” (2002, pág. 36). El *nomos* da legalidad a la ley misma: es un acontecimiento histórico constitutivo, una

²⁰⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*banalization of political reflection on global contingency is itself a sign of the gap between the globalization of contingency and the efficacy of states in late modernity, between intensification of the organizational drive to world mastery and the creation of contingencies that endlessly push this objective out of reach*”.

fuerza jurídica no fundamentada en la ley y, sin embargo, desemboca en ésta. La gran toma de tierra de los siglos XVI y XVII demuestra que no todas las ‘tomas’ son en efecto nomos. Históricamente, Schmitt enseña el desarrollo del *nomos*, el derecho de gentes y la conformación del Estado basado en grandes eventos como la caída del Imperio romano, el descubrimiento de América y las guerras mundiales. El análisis del conflicto es determinante en su teoría política y su *Ius Gentium*. No obstante, otros autores apuestan a las formas jurídicas para regular los conflictos humanos.

Jhon Rawls (1998, pág. 48) lanza la pregunta: “¿dónde deben trazarse los límites razonables de la tolerancia?” El autor asimila el derecho de gentes a un contrato social con alcance universal. Sin embargo, reconoce en la justicia un fenómeno que obstaculiza su propuesta y la descarta, en su concepción popular, como medio para llegar a la equidad social, pues cada nación la define a partir de complicados procesos relacionados con la identidad. Rawls encuentra en las ideas liberales un punto de partida para un derecho de gentes y formula la idea de solidaridad liberal que Martínez (1999) desarrolla. Las ideas liberales con las cuales Rawls pretende alimentar el derecho de gentes se basan en tres fuentes: el creacionismo, el racionalismo y el constructivismo. La propuesta de derechos humanos de Rawls (1997) parte de su Teoría de la Justicia. Sin embargo, así como se apega a los conceptos liberales, se acerca peligrosamente a una utopía social. Siguiendo esta línea de ideas, es posible afirmar que, si bien un mecanismo de transformación no está ejecutándose, sin lineamientos planteados, jamás sería materializable.

Otro autor de la misma línea es RICHARD RORTY, quien basa sus ideas fundamentales sobre lo que él denomina ‘cultura de los derechos humanos’. Esta tiene su origen en los hechos históricos que dieron cuenta de una voraz deshumanización: el holocausto nazi, los genocidios en África y los conflictos religiosos. A partir de ellos logra identificar tres maneras de deshumanizar al prójimo. Una primera forma es tildarlo de animal negando, de paso, su condición humana. Otra es calificarlo de niño que requiere de mano dura para ser educado y, por tanto, encajar en la sociedad. La tercera y última es definirlo como un ser no varón, con el propósito de degradarlo en las escalas de la estructura social (Rorty, 1998). En

cualquier forma, consiste en relegar al otro del sistema, de aislarlo de la posibilidad de asistir al banquete de la diversidad y, en general, de contradecirle forma sistemática.

3.2. Ironía Cosmopolita

El mundo pos-global, es decir, un mundo donde la globalización ya no sea un proceso en continua formación sino un hecho culminado, es una ironía cosmopolita. Es una ironía porque significa el retorno a un mundo sin barreras políticas, es decir, a un mundo donde el poder no se organiza desde unidades confinadas. Por ende, es también una paradoja política, inseparable de las consecuencias humanas pertinentes, puesto que la garantía de supervivencia debe provenir de otros estamentos, distintos a los mencionados por Hobbes (2014) en el LEVIATÁN o por Rousseau (1988) en el CONTRATO SOCIAL. Al momento descrito anteriormente, donde la naturaleza política del globo terráqueo sea marcada predominantemente por su inmensidad y no por sus barreras racionalizadas, se le denominó Ironía Cosmopolita. Para comprender de mejor manera el concepto, se abraza analógicamente la idea de ironía liberal en Richard Rorty (1991).

En primer lugar, conviene definir al ser humano que trasiega por el mundo pos-global quien sería, en línea con el postulado anterior, un ironista cosmopolita. Para Rorty (1991) la idea de ironía se refiere a que el ser humano se construye por complicados procesos del lenguaje, la psique y la vida en comunidad. Este ser humano pos-global también estará marcado por los mismos procesos, pero distintos contenidos semánticos. En Rorty, la ironía liberal se caracteriza porque no hay expresiones de validez universal, dada la contingencia del lenguaje y la solidaridad puede reemplazar a la razón. En la sociedad liberal, el reformador y el revolucionario son la misma persona y utilizan como método el arte. Este ironista liberal cumple tres requisitos: 1. Duda constantemente de su léxico último, 2. Ningún argumento en su léxico lo puede justificar y 3. No considera su léxico más cercano a la realidad que otros. Son poetas de una transformación social que, en la teoría, ha reunido los conceptos necesarios para dar vida a una nueva cultura que no se ha materializado (Rorty, 1991).

De acuerdo con lo anterior, ¿qué condiciones deberá cumplir el cosmopolita para auto-denominarse así? Sin lugar a dudas, debe ser un pensador irónico, un ironista cosmopolita inspirado en ideas liberales, que además cumple con varios requisitos: 1. Duda constantemente de que su cultura sea mejor que otra (si acaso es posible jerarquizarlas), 2. Ninguna lógica racional puede destronar el primer postulado (las lógicas racionales sirven únicamente como herramientas de fecundación), y 3. Comprende que la realidad es una idea particular para cada cultura (sin caer en relativismos). En su época, Diógenes de Sinope demostró con sus formas teatrales de vida que un distanciamiento crítico de la realidad impuesta por nuestra sociedad nos permite cambiar nuestras formas de pensar. “Él [Diógenes]²⁰⁵ desafió, rechazó, ridiculizó, ignoró, condenó, y literalmente, encaró la ‘moneda’ de su tiempo y fijó para nosotros un ejemplo sobre cómo, también, debemos estar preparados para actuar de la misma manera que el espíritu cínico”²⁰⁶ (Navia, 2005, pág. 105).

Como Diógenes de Sinope, un cosmopolita se caracteriza por distanciarse críticamente de las realidades que los aparatos ideológicos del estado al servicio del poder reinante han promovido como absoluta necesidad e impuesto como moralmente correctos (Althusser, 1968). Diógenes de Sinope nos presentó por medio de su desarraigo con la sociedad y su desapego a lo material el desenlace más triste del universalismo: no hay nada más cosmopolita que la miseria absoluta. La miseria se convierte, entonces, en el principal enemigo del cosmopolitismo, por encima del poder, puesto que, en una distribución equitativa de la riqueza, el poder carece de medios, propaganda o propósito para disciplinar o dominar a las clases. Es más, si no existe una lucha de clases, la función pública podría mejor concentrarse en la trascendencia de la especie humana²⁰⁷. Allí se fundamenta entonces la cosmopolítica o la política de la cosmópolis, que se trata en el siguiente aparte.

²⁰⁵ Agregado por el autor.

²⁰⁶ Traducción por el autor; el texto original dice: “*He challenged, rejected, ridiculed, dismissed, condemned, and literally defaced the 'currency' of his time and set for us an example how we, too, should be prepared to do likewise in a true Cynic spirit*”.

²⁰⁷ Este es quizás un comentario fuera de tono y tiempo, pero quisiera invitar al lector a revisar un famoso juego de computadora llamado Civilización. En este, el jugador principal tiene la misión de administrar y expandir su “civilización” alrededor del mundo, garantizando a su pueblo la seguridad ante ataques

A manera de cierre de sección, la ironía cosmopolita es tal porque el estado pos-global no es más que un retorno al estado pre-nacional. Eso sí, cabe mencionar una diferencia primordial: el estado natural, pre-nacional, era descrito como aquel de violencia entre los pueblos por la falta de regulación, de avance o de seguridad (Hobbes, 2014). En cambio, el estado pos-global en la cosmópolis debería caracterizarse por ser auto-regulado, empático y seguro, haciendo necesaria la revisión de las categorías políticas, históricas y filosóficas del pensamiento occidental (Campillo, 2008). Sólo así habría cabida a la cosmopolítica.

3.3. Cosmopolítica

La evolución de la política, sus problemas, paradojas y la contingencia en el mundo obliga a debatir escenarios teóricos que permitan asegurar la coexistencia global. En este caso, la cosmopolítica nos refiere a las formas de coexistencia en un mundo pos-global, más que a las formas de poder que, en una imaginaria ciudad global (Sassen, 2007), serían innecesarias ante la imposibilidad de un ataque extranjero por la existencia de una cosmópolis. “Lejos de un cosmopolitismo que se identifica demasiado fácilmente con el logro de un universalismo no conflictivo, la perspectiva cosmopolítica parte de la diferencia cualitativa en los modos de existencia y de las prácticas de conocimiento vinculadas a ellos y asociadas a otros actores distintos en lugares diferentes” (Cañedo, 2010, pág. 10). En la cosmópolis, el individuo es un ciudadano del mundo (Cortina, 2005a). Luego, las formas de coexistencia están fundadas en un ideal de administración pública que procure por la trascendencia de este ciudadano, como se propuso en la ironía cosmopolita. Además, descende de la idea cambiante del cosmos explicada en las Perspectivas cosmológicas del numeral 2.1 del capítulo III.

La principal dificultad para la cosmopolítica radica en que “la ciudadanía y la política en sí mismas se originaron en la *polis*, un elemento mucho menor que el mundo, en un momento

extranjeros, el desarrollo sustentable, intelectual y entretenido de su vida. Al final, cuando quedan tan sólo dos civilizaciones o una sola dominante, el rol del jugador se limita a mantener a su pueblo entretenido, en condiciones equitativas de vida y a desarrollar colonias en el espacio exterior. Ya no hay pueblos hostiles, ni problemas de desarrollo, limitaciones científicas o amenazas independentistas; por ende, el gobernante únicamente tiene que procurar que su pueblo se mantenga a gusto con su mandato y comienza una etapa de exploración universal.

donde el mundo no era medible” (Ingram, 2013, pág. 30). Debido a esto, es necesario un enfoque cosmopolita amplio que permita cambiar la interpretación humana del cruce cultural y de las civilizaciones y así redefinir el cuerpo teórico de la política (Gebhardt, 2008). Ingram (2013) afirma que el primer paso para una cosmopolítica consiste en cuestionar al Estado en su papel de único y digno proveedor de justicia y poder para una comunidad confinada. Conuerdo con el autor en que el Estado debe evolucionar, pero difiero en que el primer paso se relacione con una crítica al mismo. Al contrario, propongo comenzar desde abajo, realizando una crítica a las bases constitutivas de la sociedad, que están compuestas por individuos, como ha quedado resaltado en las perspectivas cosmopolitas. Estos individuos deben integrarse a visiones cosmopolitas de la realidad para conformar estructuras de gobierno de carácter cosmopolítico. Para Stengers (2010) las reformas del cosmos implican el desafío de los órdenes establecidos, así sea revisitando los mitos, donde el cosmos nos habla de un orden global, en vez de un ideal de universalismo.

El orden establecido por el Estado no se debe desafiar directamente, ni tampoco poner en contraste frente a una idea de homólogo de alcance global. En primer lugar, porque la lucha directa contra el poder reinante puede resultar contraproducente, sin mencionar que, como tal, la cosmopolítica no cuenta con estructuras institucionalizadas que le hagan frente al estado contemporáneo. Y segundo, porque todavía no existe un homólogo del estado contemporáneo que tenga un alcance global, es decir, hasta ahora no hay una forma sustentable y viable de gobierno global (Küng, 1999). Por el contrario, el cosmopolitismo debe asociarse con el estado contemporáneo para aprovechar su capacidad de generar cambio social (Slaughter, 2010). Implica entonces que la cosmopolítica tiene mayor sentido como un movimiento al interior del estado contemporáneo que en contra del mismo. Además, la cosmopolítica debe nacer en el seno del hogar, ya que “la familia provee un sitio —un ‘*habitus*’— para la fusión de las diferencias”²⁰⁸ (Nava, 2007, pág. 135).

²⁰⁸ Traducción por el autor; el texto original dice: “*families provide a site – a ‘habitus’ – for the fusion of differences*”.

La cosmopolítica, a pesar de compartir las raíces etimológicas con el concepto de política, debe redefinir la *polis*, ya que, en su forma actual, la *polis*, que dio vida a la política, es un encierro y un medio de discriminación. En consecuencia, el cosmopolitismo tendrá cabida en las estructuras más básicas de la sociedad –como la familia–, así como aquellos tradicionalmente olvidados por la *polis* –como las zonas rurales–, configurando un ámbito cosmopolítico, que permita emerger como alternativa al Estado por medios inductivos. La pregunta fundamental del problema cosmopolítico está enmarcada en una retórica sobre el papel del Estado y su existencia, no-existencia e incluso su meta-existencia. Sin embargo, “la pregunta cosmopolítica no se trata de ‘re-encantar al mundo’ sino en la coexistencia de prácticas técnicas disímiles correspondientes a distintas formas de captura recíproca, caracterizadas por diferentes barreras lógicas y sintaxis”²⁰⁹ (Stengers, 2010, pág. 183). Dichas lógicas y sintaxis no son más que una reformulación de los problemas asociados a la interculturalidad, es decir, la difícil coexistencia en la infinita diversidad.

Los medios políticos del sistema de estado-nación no necesariamente son contrarios a los intereses cosmopolíticos. Más bien parece que los intereses del sistema estado-nación están en oposición al pensamiento cosmopolita en general, por encima de si es posible o no una cosmopolítica. Entre otras, arrojan críticas al cosmopolitismo en tanto existe el riesgo de desembocar en universalismo imperialista, desarraigo ciudadano, aculturación, imposición de responsabilidad o utopías irrealizables (Dower, 2010). Dado que el cosmopolitismo sitúa al individuo sobre el Estado en la construcción de categorías morales (Feldman, 2007), la cosmopolítica es parte del desafío teórico que el cosmopolita debe abordar.

3.4. Desafío teórico

Según Beck (2006) la mirada cosmopolita implica el paso de ontología a metodología, por medio de un marco interpretativo alternativo diferente al estado-nación. Allí reside el gran desafío teórico, en el desarrollo de nuevas herramientas metodológicas para la comprensión de los fenómenos en el marco de la globalización. Beck reúne en su obra el cosmopolitismo

²⁰⁹ Traducción por el autor; el texto original dice: “*The cosmopolitical question is not about the “reenchantment of the world” but the coexistence of disparate technical practices corresponding to distinct forms of reciprocal capture, characterized by different logical constraints and different syntaxes*”.

normativo y filosófico, luego contrasta el nacionalismo metodológico con la cosmopolitización y, finalmente, propone un léxico nuevo (Beck, 2006). Este léxico nuevo tiene origen en la cosmopolitización que el autor menciona. No obstante, dicho léxico nuevo no pasa de ser un ejercicio retórico en la sociología al mantener sus bases sobre las mismas estructuras de pensamiento del estado-nación. Más bien, el aporte principal de Beck es la idea de concebir al mundo desde la mirada cosmopolita, más allá de las unidades modernas de estudio de las relaciones humanas, es decir, el territorio y la nación.

El estudioso cosmopolita no puede ignorar las estructuras actuales de poder, sino que debería extender su visión transversalmente hacia los fenómenos globales. Es así como se comprende la mirada cosmopolita en esta investigación, como una óptica diferenciadora en el estudio de los problemas de la modernidad líquida generados en la globalización. Desde un acercamiento transversal, los problemas de la globalización que cambian en función del tiempo y el espacio serían seleccionados para cada ejercicio investigativo. Actualmente, estos fenómenos pueden ser el pacifismo, el ambientalismo, el pluralismo, el interculturalismo y, en el otro lado de la moneda, el terrorismo, el globalismo, entre otros. Vistos así, un tratamiento metodológico cosmopolita debe considerar la extensión de los fenómenos más allá de las barreras constituidas por el estado contemporáneo. Esto significa derrumbar las categorías actuales en el estudio de las humanidades y las ciencias sociales, remplazarlas con unas nuevas y elegir técnicas para su implementación.

Por ejemplo, una propuesta de herramienta de análisis que considera nuevas categorías de análisis y está basada en una matriz variable por variable se presenta en la Figura 13: Matriz de mirada cosmopolita. Es un ejemplo sencillo de alternativas en la comprensión de las dificultades para la convivencia global que hace uso de categorías de muestra para enseñar la técnica. En el caso de una mirada cosmopolita, el investigador entenderá las unidades de análisis de la sección horizontal como estados, naciones, culturas, territorios o aquellas que sean relevantes para la comprensión del fenómeno estudiado, modificándolas según sea necesario. Luego, en la columna vertical de la izquierda, puede ubicar los objetos de estudio que desee observar, de acuerdo con su problema de investigación y adaptando el

listado a su criterio teórico. Los recuadros que cruzan columnas con filas sirven para facilitar la identificación y, posteriormente, la descripción de los fenómenos.

Figura 13: Matriz de mirada cosmopolita

| Objeto | Unidad 1 | Unidad 2 | Unidad 3 | Unidad 4 | Emergentes |
|-------------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-------------------|
| Pacifismo | | | | | |
| Empresarismo | | | | | |
| Ambientalismo | | | | | |
| Terrorismo | | | | | |
| Supranacionalismo | | | | | |
| Pluralismo | | | | | |
| Cosmopolitismo | | | | | |
| Otras emergentes | | | | | |

Fuente: elaborada por el autor

La anterior matriz es resultado de traslapar dos conjuntos de unidades de análisis para explicar las relaciones entre ambas, en el estudio cualitativo de un fenómeno (Miles & Huberman, 1994). El uso de esta herramienta en propuesta previene que el fenómeno estudiado sea desmembrado a través de las barreras artificiales que la condición humana comprende y promueve la creación de nuevas categorías de análisis para el cosmopolitismo. De otro lado, nos hace cuestionarnos acerca de cuáles problemas están efectivamente enmarcados dentro de los estados contemporáneos y cuáles no. Tal cuestionamiento es parte del rigor investigativo necesario para comprender los problemas de la globalización. ¿Es la interculturalidad un problema enmarcado dentro de los estados contemporáneos o no?, ¿acaso lo es el cosmopolitismo? Si la respuesta es no, ¿por qué continuamos comprendiendo los problemas de investigación en el marco del estado contemporáneo? Si la respuesta es sí, ¿por qué los estados contemporáneos no han logrado reducir las tensiones de las relaciones Islam-Occidente?

Las condiciones teóricas que se desprenden de estas perspectivas cosmopolitas nos hablan de nuevos tratamientos para afrontar las dificultades de la interculturalidad. Se trata de cómo el cosmopolitismo abre posibilidades para la UNAOC, es decir, cómo pueden alimentarse los Foros Globales, programas y proyectos en procura de la coexistencia global.

En otras palabras, es necesario comentar y debatir algunas condiciones prácticas con relación a la UNAOC para que las perspectivas cosmopolitas inspiradas por la entidad retornen a su fuente con el propósito de movilizar los esfuerzos de diálogo y acción.

4. ESCENARIOS PRÁCTICOS DEL COSMOPOLITISMO: LA UNAOC Y LA CONVIVENCIA INTERCULTURAL

Mal se haría en dictar una receta para mejorar las relaciones Islam-Occidente que se presente como un medio infalible para alcanzar la coexistencia global. No obstante, revivir la significación del cosmos, construir nuevas imágenes y transformar el diálogo permite intuir caminos prospectivos de acuerdo a lo presentado en las perspectivas cosmopolitas. El presupuesto analítico de esta investigación no sólo guarda relación con las perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad, sino que, en palabras de Juan Manuel Cuartas Restrepo (2015, p. 21) “realiza incursiones en otro plano de significación bien conocido por todos: la cotidianidad, donde busca dar cuenta y comprender las vivencias y establecer su relación con el sentido y la conciencia histórica”. La cotidianidad de la UNAOC nos refiere a la cosmopolitización, cuyo principal instrumento es la educación por medio de la implementación de diversos programas y proyectos. También nos ilustra que el cosmopolitismo es tal porque abraza la interculturalidad en su propia esencia. El diálogo y la acción son los mecanismos para que la educación permita trascender los marcos de la condición humana.

4.1. Ética, ¿alternativa práctica para la interculturalidad?

Un paso primordial hacia el cosmopolitismo es mantener en las esferas del pensamiento lo que popularmente llamamos ética, y acompañarlo de un modo de reflexión que denominaremos pensamiento moral. Ciertamente, “no es tarea de la ética indicar a los hombres de modo inmediato qué deben hacer” (Cortina, 2005, p. 29), pero debe, por supuesto, adherirse a la propagación de ideas que se consideren más humanas si la comprendemos como *teoría filosófica de la acción*. La historia de la ética y del

pensamiento moral se remonta hasta la Grecia antigua, donde se basaba en los roles que el ser humano cumplía en la sociedad, y trataba indistintamente problemas que después fueron asignados a la ética, la política y la moral. Era un pensamiento dedicado exclusivamente a la clase ciudadana, basado en la virtud, excluyendo a esclavos y a otros pueblos (MacIntyre, 1966).

Aunque la ética y la política están fuertemente asociadas, se pueden separar desde las ideas de Hegel, para ubicarse en la transformación de la eticidad antigua por la introducción de la libertad subjetiva cristiana (Domènech, 1989, p. 135). Es gracias a lo anterior que, en el concepto de ciudadano, las pasiones anteriormente rechazadas se convierten en virtud: virtud ciudadana, finalmente separando la ética de la política al actualizar la naturaleza del ser humano. La ética cristiana, muy bien representada en autores como Tomás de Aquino y Agustín de Hipona. Ambos fundaron un sistema moral basado en los ideales de la cristiandad, la noción de hermanos y la virtud divina. Las bases de su pensamiento lograron incluir en el orden social a otros grupos anteriormente excluidos bajo el mandato de obedecer al Dios. Aparecerían después las ideas de MACHIAVELLI, primer pensador secular, quien asociaba las normas cristianas a formas de dominación, defendiendo en cambio las ideas de democracia, generosidad, honestidad y candor. Luego, HOBBS basó sus ideas éticas en la necesidad de superar la naturaleza humana. Junto con SPINOZA, coinciden en proponer medios racionales para lograr una convivencia basada en la libertad y la razón. Sus propuestas invitaron a la reinención del contrato social. Los ingleses del siglo XVIII forjaron una escuela en la cual la esfera pública volvió a ser básica para la convivencia (MacIntyre, 1966). Al mismo tiempo, los franceses, con pensadores como MONTESQUIEU, HELVETIUS, DIDEROT y ROUSSEAU, se concentraban en el diseño de instituciones sociales sobre las cuales depositaron la culpabilidad de la asimetría de las relaciones humanas, requiriendo por ende un nuevo contrato social.

La historia de la ética se partió con las ideas de IMMANUEL KANT. Usando el concepto de deber (*duty*) en vez de deberes (*duties*), "hace al individuo moralmente soberano y le

permite rechazar autoridades externas " (MacIntyre, 1966, p. 197)²¹⁰. Siguiendo su creencia lógica racionalista da vida a la ética formal, separándola de las éticas empíricas anteriores a él para fijar imperativos morales universales. Sus ideas influenciaron a pensadores de la talla de HEGEL, MARX, KIERKEGAARD y NIETZSCHE, quienes, a la postre, desligaron la filosofía moral de las creencias religiosas, fundando escuelas reformistas, utilitaristas e idealistas. KANT abonó el camino para que otros pensadores se cuestionaran sobre la ética en un mundo globalizado.

Para enfrentar los interrogantes de la ética para la interculturalidad han surgido estudios sobre derechos humanos, justicia global, liberalismo, democracia, universalismo, otredad, responsabilidad, solidaridad, entre otras propuestas para evitar conflictos entre las voces de las minorías, las costumbres culturales y los principios morales universales. Si se tiene en consideración que los valores no son “ni cosas, ni vivencias, ni esencias: son valores” (Frondizi, 1995, p. 15), y que la eventualidad de problemas de interpretación, subjetivismo y etnocentrismo (Ortega y Gasset, 2004) está presente, cabría la posibilidad de enfrentamientos entre corrientes relativistas o universalistas, indicando que el léxico último de las relaciones humanas debe trascender (Rorty, 1991). La transición de los problemas de la ética, desde la introspección de las acciones del individuo hacia las consecuencias humanas de la acción del individuo en un mundo globalizado, enseñan que es necesario pensar más allá de las religiones, las culturas y los sistemas políticos y económicos.

4.2. Diálogo más allá de las religiones y las culturas

La UNAOC ha puesto en marcha diversos programas y proyectos para fomentar el diálogo entre Islam y Occidente. El principal objetivo ha sido trazar puentes de entendimiento entre ambos pueblos para prevenir y mitigar posibles tensiones. Sin embargo, un abordaje como tal es a su vez una forma de perpetuar la fractura imaginaria (Corm, 2004). Continúa dependiendo de la dualidad supuesta entre ambas culturas en vez de apelar a las semejanzas

²¹⁰ Traducción por el autor; el texto original dice: "*makes the individual morally sovereign; it enables him to reject all external authorities*".

que existen entre los seres humanos. Así, el diálogo intercultural está siendo maltratado al seguir los códigos impuestos por Occidente.

El dialogo intercultural no se trata de reunir a dos culturas opuestas, sino a dos seres humanos semejantes que no han tenido, o no tienen, medios para establecer relaciones que les permitan construir una verdad compartida. ¿Qué siente un ser humano al reconocer en otro un sentimiento de felicidad, afecto o realización personal? Preguntas como esta son el objetivo de la relación intercultural basada en el polílogo. Luego, ¿qué se puede hacer para que este sentimiento positivo se mantenga y se expanda? Corresponde a un paso necesario, a la acción más allá de los sistemas políticos y económicos con origen en el individuo, tal y como las formas políticas democráticas emergieron en primer lugar.

4.3. Acción más allá de los sistemas políticos y económicos

Posterior al diálogo corresponde una fase de transformación que se refiere, no sólo a revisar las nociones de cosmos, las imágenes y los métodos, sino las condiciones de vida puestas en contraste ante la diversidad cultural. Para lograrlo es necesario actuar al margen de los sistemas políticos y económicos sin quebrantar sus estructuras formales –instituciones, leyes, costumbres, etc.–, sino por medio de redes que se extiendan a través de las barreras estatales y nacionales.

Jasanoff (2011) ilustra esta situación con un asunto global, como lo es el cambio climático, cuando considera el problema de llegar a un consenso. Según el autor, no se trata únicamente de un problema científico, gubernamental y de carácter histórico, sino que es un problema de integrar las culturas y su diversidad para confrontar el fenómeno climático. Dicho de otra forma, hace un llamado para conformar estructuras para construcción de la verdad que faciliten el relacionamiento entre las culturas. En el caso del cambio climático, Jasanoff (2011, p. 129) “enseña cómo la credibilidad de lo que se asume como conocimiento público se relaciona con antiguas prácticas culturales de interpretación y

razonamiento”²¹¹. De acuerdo con lo anterior, la UNAOC puede ser la vía por medio de la cual las culturas se relacionen constructivamente y trasformen sus prácticas de interpretación y razonamiento sobre la coexistencia global. En especial, para aquellos que no han tenido la oportunidad de interactuar con otras culturas, dando lugar a un desafío práctico.

4.4. Desafío práctico

El gran desafío práctico es eliminar el ‘analfabetismo cosmopolita’; es decir, preparar a las generaciones venideras para afrontar la interculturalidad y la dimensión global de la condición humana. La educación es la gran misión cosmopolita, tal y como lo afirman Strand (2010) y posteriormente Papastephanou (2011). Ambas autoras concuerdan en que la aspiración del cosmopolita es irradiar los presupuestos cosmopolitas sin caer en aculturación o imperialismo cultural. También la UNAOC concuerda con las autoras mencionadas y reconoció la importancia de la educación durante el Foro Global de Doha 2011.

La educación debe ser una prioridad de acción para la Alianza. En este sentido puede desarrollarse un programa de largo plazo denominado Revolución en educación como puente para el futuro sustentable de las civilizaciones, que se base en una síntesis de la ciencia, la educación, la información, el diálogo y la cooperación entre civilizaciones para el cambio, y propicie una red de sitios científicos y educacionales para cada disciplina del conocimiento (incluyendo las civilizaciones)²¹² (UNAOC, 2011, p. 29)

Sí bien este programa de largo plazo no ha dado inicio, otros programas educativos de la UNAOC están activos alrededor del mundo. No obstante, el acceso a los mismos no es todavía global, pues exige conocimiento de una segunda lengua, conexión a internet y existencia de un dispositivo digital para su aprovechamiento. Por ende, no sólo se trata de combatir el analfabetismo cosmopolita, sino de propiciar las condiciones para que todos los

²¹¹ Traducción por el autor; el texto original dice: “... *show how the credibility of public knowledge claims relates to long-established, culturally situated practices of interpretation and reasoning*”.

²¹² Traducción por el autor; el texto original dice: “*Education should be a priority field of action for the Alliance. In this regard it could develop a long-term programme “Revolution in Education as a Bridge to a Sustainable Future of Civilizations”, based on a synthesis of scientific, educational and informational revolution, dialogue and partnership among civilizations, which provides a system of scientific and educational sites by the branches of knowledge (including by civilizations)*”.

seres humanos accedan a formas de educación apropiadas. Luego, se hace preciso poner en práctica distintos programas de educación en todos los niveles. “La educación formal e informal necesita construir las actitudes, habilidades y conocimientos necesarios para entender mejor y promover la diversidad cultural” (UNAOC, 2011, p. 62)²¹³.

El papel del estado-nación y de sus instituciones educativas será fundamental para implementar un verdadero cambio dirigido a la formación de ciudadanos del mundo. Los gobernantes se verán en una encrucijada para mantener la identidad nacional y a la vez transformar a las generaciones venideras en cosmopolitas. Las organizaciones de la sociedad civil pueden tener la influencia necesaria para impulsar este cambio y construir un equilibrio entre las necesidades de homogeneidad del estado-nación y de heterogeneidad de la cosmópolis. De acuerdo con los participantes en el Foro Global de Viena 2013, la UNAOC se vislumbra en el plano internacional como “un crucial instrumento intergubernamental para construir plataformas de intercambio de experiencias, ideas y conocimientos y para crear sinergias que transformen la información y estas ideas en acciones” (UNAOC, 2013, p. 60)²¹⁴.

En consecuencia, las perspectivas cosmopolitas pueden funcionar como antecesoras de una pedagogía orientada al cosmopolitismo, de la cual pueden echar mano los estados-nación y las organizaciones de la sociedad civil en la búsqueda de una coexistencia global pacífica, equitativa y próspera. En su potencial pedagógico yace también un desafío práctico para aterrizar e implementar programas educativos para una sociedad intercultural.

²¹³ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Formal and non-formal education needs to build attitude, skills and knowledge necessary for better understanding and promotion of cultural diversity*”.

²¹⁴ Traducción por el autor; el texto original dice: “*Finally, the UNAOC is seen as a crucial intergovernmental instrument to build a platform for the exchange of experiences, ideas and knowledge and to create synergies to transform information and ideas into actions*”.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Las perspectivas cosmopolitas para la interculturalidad pretenden un diseño fluido que va desde lo más abstracto hasta lo más concreto, partiendo desde la cosmología, pasando por la epistemología para culminar en metodología; haciendo caso al llamado de Beck (2006) de plantear alternativas bien fundamentadas hacia un cosmopolitismo metodológico. También podrían enunciarse, de manera menos compleja, como apertura mental, evasión de prejuicios y disposición para un nuevo diálogo. Afirmar estas tres acciones sin el correspondiente tratado hubiera sido un ejercicio arriesgado. Sin embargo, la fundamentación y prospección de las perspectivas cosmopolitas hacia formas concretas de transformación social sigue siendo un reto, no sólo por los paradigmas dominantes de la ciencia, sino, irónicamente, por la misma diversidad cultural de la cual hablan las perspectivas que constituyen un desafío práctico y teórico. ¿Acaso estas dificultades desembocan en la necesidad invamovible de un polílogo?

Un acercamiento intercultural a la coexistencia global puede ser una discusión política y ética. Pero también es una discusión filosófica, sociológica y antropológica que cambia nuestras ideas generales sobre la existencia humana como se aprecia en este capítulo; especialmente en las perspectivas cosmológicas. Se piensa que el cosmos es un concepto sobre-humano, metafísico e irrealizable, una pseudo-filosofía, prácticamente. Pero el cosmos en su estado actual existe precisamente porque nuestras racionalizaciones de la experiencia sensible así lo han comprendido. Esto significa que las raíces de la cosmópolis deben fortalecerse de manera inductiva desde el individuo hasta las formas grupales de interacción por medio de la cosmopolitización. De esta manera, se da origen a formas de vida cuya dimensión es meta-política, es decir más allá de la estructura política contemporánea porque el cosmopolita debe cuestionar constantemente su rol y obra como miembro de una cosmópolis. Hasta tanto la cosmópolis sea una realidad política, porque al considerar de esta investigación ya es una realidad conceptual, cuestionar el estado de naturaleza parece ser un camino viable en el debate sobre una nueva política. ¿Pueden los paradigmas contemporáneos desafiar esta realidad conceptual?

Ante un panorama de globalización, el estado de naturaleza no puede ser descrito como el mismo estado de naturaleza que dio origen al estado-nación unos cuantos siglos atrás. Ya no se trata de un estado de naturaleza cuya característica principal sea la violencia, la incapacidad para la autogestión de los pueblos y la lucha del más fuerte por la supervivencia (Hobbes, 2014). Ahora existe una masa ilustrada que tiene mayor capacidad para solucionar los problemas de la humanidad por medio de las organizaciones de la sociedad civil que el mismo estado contemporáneo. En otras palabras, es natural al ser humano organizarse alrededor de objetivos comunes que se alejan de la visión realista de los textos políticos de la modernidad. En el caso extremo de un hipotético panorama político sin estados, estas organizaciones de la sociedad civil estarían llamadas a tomar la batuta para dirigir los esfuerzos de la humanidad intercultural en pro de la coexistencia global, más allá de las críticas sobre cómo las ONG y otras organizaciones de la sociedad civil implementan sus programas y administran las donaciones recibidas (Garrido, 2007). ¿Es este el principio fundador de la cosmopolítica?

Posiblemente existan otras formas de comprender el cosmopolitismo y la interculturalidad que se ajusten a las necesidades del estado contemporáneo, las organizaciones de la sociedad civil y las entidades intergubernamentales como la UNAOC en el propósito de mantener una coexistencia global pacífica, equitativa y próspera. Da cuenta de estas posibilidades el auge de la filosofía intercultural por medio del giro intercultural y el polílogo (González, 2008; Wimmer, 2004), y los debates sobre una sociología de la globalización (Sassen, 2007). También es muestra de lo anterior el creciente interés por el cosmopolitismo en la agenda investigativa de las humanidades y las ciencias sociales (Beck & Sznaider, 2006a). Pero todavía quedan muchos caminos teóricos y prácticos por recorrer en la búsqueda de tan ambicioso propósito, más allá de la concepción contemporánea de las culturas, las religiones, la política y la economía. Mientras tanto, algunos fenómenos de alcance mundial como el globalismo y el terrorismo, nos recuerdan que la entropía es tan natural como el deseo del ser humano de superar el caos. Quizás la verdadera dificultad radique en presumir que la cosmópolis es pacífica, equitativa y próspera en esencia.

CONCLUSIONES

Según Cuartas (2015) los textos pueden comprenderse, fundamentalmente, desde el punto de vista jurídico, sacro y literario; con sus respectivas aplicaciones en el campo del derecho, la teología y la literatura; o en general, en el universo de los signos. Y es precisamente el universo de los signos y las racionalizaciones asociadas a éste lo que tiene al mundo en tensión. Dichas tensiones son evidentes en las barreras y dificultades para constituir sistemas de convivencia de alcance global que sean incluyentes, pacíficos, prósperos y sustentables. Si no hubiera dificultades o, al menos, incomodidades de algún tipo, por no decir conflictos, ya estaríamos posando nuestros pies sobre una cosmópolis. Dentro de estas incomodidades sería fácil concluir que todo mal que rodea a la humanidad es producto de las acciones de las clases dominantes, o que todos los conflictos tienen un carácter cultural; que todo es imperialismo, sujeción, control y dominación; o etnocentrismo, relativismo o esencialismo cultural.

También sería fácil concluir que el diálogo y la educación son las respuestas para los conflictos originados en lo que Weber (2003) llamó barreras insalvables de los gustos y la cultura, pero el objetivo de la investigación siempre fue elucidar alternativas. Con miras a este objetivo el análisis comprensivo dio vida a la investigación y permitió elucidar perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad, a manera de alternativas emergentes en la comprensión de las dificultades para la convivencia global. “El intérprete da cuenta de un tipo de proyección a la vez hermenéutica y fenomenológica, ética y epistemológica, estética y cultural, entre el mundo del texto y su propio mundo” (Cuartas, 2015, p. 29). En este texto, las experiencias de vida del autor ayudaron a dar forma al problema de investigación y a nuevas preguntas con la intención de abrir una puerta de entrada al fenómeno: la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas. Cerca del 80% de este texto fue redactado en aeropuertos, aviones y hoteles en más de una veintena de países del Hemisferio Occidental. Los negocios internacionales tienen esta dinámica, aunque no permitan un acercamiento profundo a las culturas existentes en los países visitados. Una observación trascendental durante dicha experiencia es que 10.000

pies de altura no hay mayor diferencia entre los seres humanos, la tierra o el cielo. Tal es la mirada cosmopolita.

Superando la estratósfera y ocupando la mirada en el universo, la política está en tal necesidad de renovación que, en su lógica, muchos inconvenientes pueden emerger en la colonización extraterrestre. Las simplificaciones, además necesarias, que utiliza para la comprensión de su objeto de estudio y su anquilosamiento en la historia como fuente de sentido, no le permiten preguntarse más allá de las categorías de análisis contemporáneas asociadas al estado-nación. Para ejemplificar esta afirmación quiero levantar una serie de interrogantes. Cuando los poderosos volteen su mirada al espacio, ¿volveremos a las guerras por territorio y recursos en otros planetas?, ¿se repartirán los nuevos territorios y recursos entre los distintos países bajo algún criterio?, ¿tiene sentido el derecho de gentes en este nuevo escenario interplanetario?, ¿se impondrá la lógica del más avanzado tecnológicamente?, ¿o del más acaudalado y fuerte? Y mucho peor... ¿se trasladarán las guerras por el territorio y los recursos extraterrestres a nuestro planeta? Todos son interrogantes valederos que sólo verán la luz pública en el supuesto caso de que quien haga estas preguntas no sea tildado como un descabellado por la comunidad científica.

Por cuestiones como estas el cosmopolitismo reemplazará al radical humanismo, ego de nuestra especie, justicia de las élites intelectuales, barrera para el individuo del común, y propiciará la integración de todo aquello que nuestra curiosidad (o nuestra ignorancia) ha desmembrado para su recreación filosófica o empírica. Ese individuo que vive su día a día en simbiosis con la tierra y sus realidades, en vez de la ciencia y sus potencialidades, es quien está llamado al cambio; a una rebelión cosmopolita, por así decirlo. La emigración, anunció Marx, será el origen del siguiente cambio en las estructuras de las clases sociales, que ya tuvo una crisis durante la revolución industrial; y a criterio de este texto, ahora será motor para la constitución de una cosmópolis. “El mismo auge industrial que ha espoleado a las clases medias contra la aristocracia recibe ahora y recibirá, por así decir, un nuevo impulso, el de la emigración, que espoleará a las clases trabajadoras contra las medias”

(Marx, 2011, p. 125). La emigración nos obligará a redefinir el diálogo, desde una mirada cosmopolita, para que las nuevas sociedades plurales sean sustentables.

El diálogo, irónicamente, también puede ser un instrumento de opresión porque puede imponer racionalizaciones para el relacionamiento humano que no necesariamente conllevan al entendimiento; especialmente en un panorama de emigraciones en el cual son los refugiados quienes viven la peor parte. De acuerdo con la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (UNHCR), con más de 59 millones, el año 2015 es record en personas desplazadas y sólo el conflicto en contra del E.I. en Siria ha dejado más de 7.5 millones de refugiados que han emigrado dentro del mismo país o a destinos en Europa, Asia, África y hasta América, buscando mejor futuro. Los países que han recibido más refugiados no son europeos, ni mucho menos los denominados ‘potencias’ que promueven el diálogo intercultural, sino que son, en orden: Turquía, Pakistán, Líbano, Irán, Etiopía y Jordania (UNHCR, 2015). A pesar de tanta iniciativa de diálogo para ayudar al Medio Oriente, ¿dónde están las voces de estos pueblos?, ¿quién vela por sus derechos?, ¿a qué ‘política’ pertenecen? Estas personas que llegarán a nuevas tierras serán impulsoras de un cambio: ¿nacerá la empatía cosmopolita en la sonrisa de un niño o el llanto de un bebé, o una discriminación progresiva de estos pueblos que agotan el presupuesto humanitario de los países y desbordan las capacidades de los gobiernos?

Situaciones como la anterior demuestran, de acuerdo con las perspectivas cosmopolitas, que el diálogo en su forma actual puede ser un mecanismo cercano al esencialismo cultural, y el gobierno público estaría sirviendo a las agendas políticas de las clases dominantes. ¿Por qué las vanagloriadas soluciones que yacían en el diálogo y el orden estatal ahora están en la palestra? Porque han demostrado ser insuficientes para apaciguar los ánimos conflictivos de la humanidad o para arropar a las víctimas de los conflictos, sea cual sea el origen de los mismos. Si bien la tensión o, más bien, el conflicto, en cualesquiera de sus etapas, parece ser natural a la especie humana, también es natural a nosotros la razón. O mejor aún, las razones; las mismas que viajan con los refugiados emigrantes para presentar al mundo el banquete de la diversidad cultural (de la más triste manera). Razones que a

veces no son respetadas por las estructuras del diálogo, los símbolos y la interpretación. Allí se ensalza el esencialismo cultural y la opresión que, por medio del diálogo en su forma actual, se está ejerciendo en contra del Otro, del diferente, del extranjero, del alejado. Debemos introducir un ejemplo para sustentar esta afirmación.

Arendt (1974) afirmó que el surgimiento de las ciudades nos dotó, inspirada en Aristóteles, de una condición de *bios politikos*. Pero realmente no nos otorgó ninguna bendición, sino que nos obligó a participar en el juego social de los poderosos; se impuso entonces una razón sobre todas las demás razones. Dentro de esta razón dominante, algunos autores hablan de una ‘ceguera moral’ en referencia a las dificultades para la convivencia global (Bauman & Donskis, 2015). Es preferible pensar que no se nos ha cegado moralmente, ni mucho menos retirado por completo el sentido de la vista, sino que aquello que queremos ver, aún no es visible para nuestros sentidos o para nuestras nociones de moral. Se explica lo anterior así: anteriormente la luz infrarroja era desconocida para los seres humanos y ni siquiera se consideraba la posibilidad de su existencia. Son invisibles porque las ondas de luz infrarroja viajan en una frecuencia que el ojo humano no puede ver, lo cual no significa que no existan. El avance científico permitió, años después, identificar, describir y estudiar diferentes ondas en los espectros no visibles de la luz que demostraron la incapacidad del ser humano para comprender la totalidad de su entorno y la obsolescencia de la ciencia. Por tanto, lo que requiere la humanidad en este momento es humanizar todos los secretos que el cosmos nos invita a descubrir y, entonces, cuestionar el diálogo y la política en su forma actual.

El cosmos devolverá al ser humano su condición de igualdad y balanceará los desequilibrios que, con empeño, unos pocos han querido perpetuar. No se trata de invitar a la anarquía, sino de demostrar que el ser humano también se puede comprender dentro de una condición humana de *bios cosmicam*, que poco pudo visionar HANNA ARENDT en sus propuestas plurales durante la época en la cual vivió, y que las demás condiciones humanas son impuestas, en parte con buenas intenciones, por los mismos académicos y los gobernantes. En el debate de la interculturalidad son los estados quienes fueron invitados al

mundo por las culturas, no al revés. Esta contradicción es parte de los paradigmas que las ciencias del espíritu han perpetuado. Gadamer (2010) debatió la incapacidad para el diálogo, en su conferencia de 1971, y complementó su idea basándose en la preformación del pensamiento que el lenguaje genera en el individuo, en 1973. El alemán tiene razón y sin duda las racionalizaciones sólo convierten en símbolo una pequeña parte de lo humano, mientras que el *bios cosmicam*, permanece por fuera del *logos*. Estos elementos que se quedan en el purgatorio del diálogo han de ser considerados en el polílogo con miras a configurar un mundo cosmopolita. Cada palabra, cada contexto, cada gesto, cada entonación, tiene una contraparte cósmica, ‘infrarroja’, que debemos considerar para devolverles al diálogo y a la política su esplendor.

A lo largo de esta tesis doctoral se presenta a la Alianza de Civilizaciones de las Organización de las Naciones Unidas (UNAOC) como una entidad necesaria y propositiva en el tratamiento de las diferencias que impiden la coexistencia pacífica, equitativa y próspera, debido la diversidad cultural en un mundo globalizado. Se espera haber demostrado cómo el estudio de la entidad, vista desde el cosmopolitismo, es importante, no sólo para conocer el trabajo concreto de la Alianza, sino también por las posibilidades teóricas emergentes que los resultados de la investigación denominaron como ‘perspectivas cosmopolitas sobre la interculturalidad’. El soporte argumentativo de la tesis comenzó en la descripción de unas premisas fundamentales para el análisis comprensivo, se sucedió por un trabajo de profundización en los programas y proyectos de la UNAOC y culminó con las mencionadas perspectivas y los escenarios teórico-prácticos relevantes.

El primer capítulo, dedicado a las premisas fundamentales para un análisis comprensivo, sentó desde un punto de vista intelectual, histórico, político e institucional, las ideas necesarias para abordar el objeto de estudio. Los conceptos más relevantes de los cuales trata la investigación, y que son pertinentes para un análisis comprensivo, se presentaron en una primera sección. Luego, los antecedentes históricos de la toma de tierras que permitió el encuentro entre Islam y Occidente desde 600 a.C. hasta 1492 d.C. y de allí hasta el final del siglo XX se resumieron en las premisas. Más adelante, se hizo una reflexión sobre las

relaciones internacionales Islam-Occidente y el terrorismo internacional. Se cerró el primer capítulo con una breve sinopsis institucional relativa al sistema de la Organización de las Naciones Unidas, la Unión Europea y la literatura crítica sobre la UNAOC misma. Se espera que las premisas hayan permitido al lector comprender por qué una Alianza de Civilizaciones es relevante y, a la vez, que hayan servido de paso al estudio sobre qué hace dicha entidad.

El capítulo segundo presentó al lector una explicación sobre por qué la UNAOC configura una puerta de entrada para estudiar la convivencia global. Los programas y proyectos de la UNAOC están directamente relacionados con las premisas fundamentales, como esta investigación denomina, expuestas en el primer capítulo. Resulta importante conocer los programas y proyectos que la UNAOC ha implementado, entender qué debates se han dado en el marco de la entidad, identificar quiénes han sido los principales protagonistas y proyectar la evaluación temática de la Alianza para, desde un análisis comprensivo, dar paso a los resultados de la investigación. Las perspectivas cosmopolitas se alimentan del estudio de la entidad y su origen para configurar tres categorías de síntesis, desde la cosmología, la epistemología y la metodología. Cada una de ellas se presenta con el ánimo de constituir posturas académicas alternativas para los estudios sobre la interculturalidad en el marco de la globalización.

Cualquier investigación que se ubique en el marco de la globalización deberá superar por lo menos dos obstáculos puntuales. En este caso específico el primer obstáculo fue la posible explosión conceptual relativa al tratamiento de los fenómenos globales, y el segundo fue propender por una metodología comprensiva sin caer en reduccionismos o maltrato de las disciplinas científicas. Este trabajo en particular propuso superar ambos obstáculos al presentar una definición de los principales conceptos guía y al soportar el abordaje analítico del objeto de estudio en el cosmopolitismo. Sin embargo, resultará interesante que investigaciones posteriores sobre interculturalidad y coexistencia global, estudien la UNAOC desde otros métodos cualitativos y cuantitativos para refrendar, complementar y corregir las perspectivas cosmopolitas. Es cierto que distintos enfoques darán lugar a

distintos resultados y, por ende, la necesidad de promover entre la comunidad científica los resultados de esta investigación.

Las perspectivas cosmopolitas para la interculturalidad no pretenden ser en sí mismas un producto terminado y se presentan para su debate y complemento. Se extiende una invitación especial para investigaciones que cuestionen el uso de las mismas en el estudio de los problemas de la interculturalidad. Desde la administración y las ciencias organizacionales es posible afirmar que las perspectivas no profundizan en la estructura y propósito empresarial de la UNAOC como tal y, por ende, la aplicabilidad en el área estaría en vilo. En tal caso, vale la pena repetir que el enfoque de la investigación es analítico, a la luz del cosmopolitismo en el marco de la globalización y la interculturalidad. Esto no significa que un gerente no pueda inspirar su actuar en el terreno empresarial desde estas perspectivas cosmopolitas. Las organizaciones empresariales, entre otras, son terrenos fecundos para las dificultades interculturales porque ahora integran personal con diversa procedencia cultural. Bien podrían los administradores cuestionar y mejorar las políticas institucionales, los métodos de trabajo y el desempeño de su equipo de colaboradores desde los resultados de esta investigación.

De otro lado, la política puede argumentar que la investigación deja a un lado al estado contemporáneo como actor principal para propiciar las condiciones de vida que sustenten la coexistencia global pacífica, equitativa y próspera. Siendo esto una realidad, también es cierto que el cosmopolitismo, que tiene su origen arraigado en la política, insiste en la búsqueda de proyectos complementarios al papel del estado que conduzcan al establecimiento de una cosmópolis y una ciudadanía global. Efectivamente, el cosmopolitismo resalta el rol del individuo en el establecimiento de relaciones interculturales y apela a la ética para construir formas sociales de coexistencia intercultural de manera inductiva, como se observa durante la investigación. De ahí que se hayan presentado distintas corrientes de cosmopolitismo para solventar esta posible crítica. Se precisa profundizar, desde la política, la cuestión sobre una forma global de ciudadanía y gobierno en un mundo globalizado.

Por su parte, la filosofía intercultural cuestiona que el uso del lenguaje pueda trascender la cultura propia en los ejercicios de investigación. Al respecto es necesario anotar que, por ahora, no existe un tratamiento metodológico que ‘limpie’ completamente las palabras de su significado ulterior, y que no cabe más que el buen tino del investigador para percibir, hasta donde sea posible, los elementos de su trabajo que aquejen de etnocentrismo o relativismo cultural. El análisis comprensivo convive desde sus inicios con esta posibilidad, y encuentra en el diálogo una forma de construir una verdad fraterna donde se entienda cómo el lenguaje preforma el pensamiento. Enhorabuena por los coloquios doctorales que promueve semestralmente la Universidad EAFIT y que han permitido incorporar aportes diversos. Continuando con la idea, las perspectivas cosmopolitas requieren debate en un medio académico islámico para ampliar su espectro. Otras tradiciones culturales también pueden realizar aportes a este trabajo por medio de investigaciones adicionales.

Hace bien la UNAOC al propiciar encuentros culturales junto con espacios de reunión y debate que promuevan el entendimiento y desemboquen en modelos de convivencia sustentables. Pero el intercambio cultural, requerido para apuntalar diferentes sistemas globales de convivencia que garanticen el mantenimiento de la paz, no debe ser tarea exclusiva de la entidad. Además, es imposible, desde un punto de vista práctico, que cada individuo tenga la oportunidad de asistir, ser testigo y, hasta estar informado sobre estas oportunidades. Por ende, la UNAOC debe fortalecer sus alianzas y programas de trabajo con medios masivos de comunicación, instituciones educativas del ámbito nacional e internacional y organizaciones de la sociedad civil para diseminar su mensaje. También debe integrar discusiones más profundas, como las ocurridas durante el Foro Global de Bali 2014, convirtiéndose así en una entidad innovadora, no sólo institucionalmente, sino también desde alternativas teóricas puestas en práctica.

La actividad programática de la UNAOC no debe convertirse por ningún motivo en otra acción civilizadora o similar a lo que denomino ‘opresión liberal’. La firme imposición de aquellos que profesan mayor valor moral sobre otros ha sido constante fuente de conflicto durante la historia. Como es evidente en las premisas históricas y se observa en la

actualidad, un movimiento ‘liberador’ pretende ‘civilizar’ a todos los ‘conservadores’ a quienes tiene el descaro de tildarlos de cavernícolas, analfabetos, retrógrados, entre otros. Hoy por hoy, es casi obligatorio ser pro-aborto, pro-gais, anti-iglesia, anti-capitalista, por dar algunos ejemplos. De lo contrario es posible ser presa de lo que denomino como ‘opresión liberal’. Tampoco significa lo anterior un rechazo a tendencias válidas que con el paso del tiempo y diferentes procesos sociales de asimilación llegarán a ser la norma.

Posteriores trabajos investigativos pueden retomar las perspectivas cosmopolitas para mejorar el análisis de los conflictos contemporáneos que tengan origen en la diversidad cultural desde otros conceptos. Por ejemplo, los resultados de esta investigación pueden ser útiles en el estudio de la negociación internacional, sea esta con propósitos públicos o privados. Las relaciones internacionales, el manejo de conflictos y el gobierno público están llamados a revisar las perspectivas para ampliar su uso y aplicación en sus respectivas áreas de influencia. Al respecto, es necesario anotar que algunas perspectivas cosmopolitas tienen base en constructos que apenas están siendo desarrollados por la comunidad académica y que las investigaciones derivadas deben tener en la cuenta.

En específico, el concepto de polílogo, que se discutió en el capítulo tercero, de reciente aparición en la literatura, requiere de profundización y de que se lleven a cabo investigaciones subsecuentes que tengan en consideración la evolución del mismo. Esto implica que no sólo desde la teoría haya cuestiones por resolver en el estudio de los problemas relativos a la globalización, sino que en la práctica estén vigentes los retos de propiciar las condiciones sociales para que la interculturalidad sea causa de prosperidad más que de conflicto. También significa que desde un espíritu científico inquieto todavía hay muchas preguntas por resolver en la búsqueda de la necesaria y anhelada coexistencia global, con carácter cosmopolita o no, porque, a pesar de tantas iniciativas que pretender apaciguar los ánimos violentos, ¿para qué ha servido el diálogo intercultural hasta el día de hoy?

Edward Said anotaba en su obra *Orientalismos* que “en las discusiones sobre el Oriente, el Oriente es pura ausencia, mientras que el Orientalista y su presencia se sienten” (Said, 1977, p. 208)²¹⁵. Acaso no cabe la pregunta, ¿qué tan ausente está la política en las discusiones sobre política? Para parafrasear a Said, ¿también estamos ante un ‘Politicismo’ que nos impide ampliar los marcos de comprensión de la política? Es la invitación de esta investigación cuestionar los métodos y a su vez sus productos en las humanidades contemporáneas. ¿Por qué seguimos llamando Occidente e Islam a ‘determinados’ grupos humanos dadas las grandes dificultades para identificarlos?, ¿También se siente más la presencia del clasificador que del clasificado en este caso? La inseparabilidad entre observador y objeto no es más que un espejismo.

La presencia mía en este texto también tiene impacto sobre la presencia y comprensión de los fenómenos. He pasado de ser un estudioso de los negocios internacionales, en dónde me desempeño laboralmente, a un aspirante a ser humano. Eso es notorio en la forma como expongo las ideas de manera impersonal y cómo me fue necesario enfocar el estudio por medio de una entidad como UNAOC. También se observa en la forma que cada palabra mantiene, el objetivo de elucidar perspectivas explícito, y a la vez, la inquietud intelectual de un viajero, negociador, políglota, a quien el mundo se le hace cada vez más grande, contrario a lo que dicen los académicos de la globalización.

Beck, Bauman, Panikkar, y en menor medida Said, entre otros que alimentaron este trabajo, convocan al uso del método para cuestionar lo que se sabe y se tiene por cierto. Especialmente cuando estas condiciones *status quo* fomentan la separación entre los pueblos del mundo. Sin insinuar que hay una línea conductora que lleva de un autor al otro, me identifico con la idea de renovar y repensar. Ampliando el espectro de investigación de mirada nacional a mirada cosmopolita me he atrevido a levantar una inquietud sobre la coexistencia global. Partiendo de un universo de posibilidades he extraído las perspectivas cosmopolitas para gestar un marco de análisis, un método para servir de herramienta de

²¹⁵ Traducción por el autor, el texto original dice: “*I mean to say that in discussions of the Orient, the Orient is all absence, whereas one feels the Orientalist and what he says as presence*”

profundización y unas cuestiones para continuar elucidando lo incompreso. Porque si alguna conclusión me gustaría resaltar es que hay demasiadas incomprensiones en lo incompreso.

REFERENCIAS

- Abulafia, D. (2011). *The great sea: a human history of the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- Agnew, J. (2003). *Geopolitics: Re-Visioning World Politics*. New York: Routledge.
- Aguiló, A. (2010). *Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural*. Cuadernos Interculturales, 8(14), 145-163.
- Ahmed, A. (2003). *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*. London: Routledge.
- Aidi, H. (2006). *The Interference of al-Andalus: Spain, Islam, and the West*. Social Text, 24, 67-88.
- Akan, T. (2011). *Institutional convergence of Turkish Islam and European social democracy on the political economy of social question*. International Journal of Social Economics, 38(1), 70-96.
- Al-Arabiya. (2014, 11 13). *Fleeing Syrians face 'new level of hopelessness'*. Consultado el 22 de noviembre, 2014, en Al-Arabiya: <http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2014/11/13/Fleeing-Syrians-face-new-level-of-hopelessness-.html>
- Almada, R. (2006). *Juntos, pero no revueltos: multiculturalidad e identidad en Todos Santos*, BCS. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Al-Nasser, N. (2013, junio 12). *Statement by His Excellency Mr. Nassir Abdulaziz Al-Nasser UN High Representative for the Alliance of Civilizations Before the United Nations General Assembly's Thematic Debate "Culture and Development"*. Consultado el 14, 15 de septiembre, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/2013/06/statement-by-his-excellency-mr-nassir-abdulaziz-al-nasser-un-high-representative-for-the-alliance-of-civilizations-before-the-united-nations-general-assemblys-thematic-debate-cultur/>
- Al-Nasser, N. (2014, enero 9). *Remarks by H. E. Mr. Nassir Abdulaziz Al-Nasser The United Nations High Representative for The Alliance of Civilizations Before The*

- International Islamic University of Malaysia Senate Hall - IIUM. Consultado el 30 de septiembre, 2014, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/2014/01/remarks-by-h-e-mr-nassir-abdulaziz-al-nasser-the-united-nations-high-representative-for-the-alliance-of-civilizations-before-the-international-islamic-university-of-malaysia-senate-hall-iium/>
- Althusser, L. (1968). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Siglo XXI.
- Aman, R. (2014). Why Interculturalidad is not Interculturality: Colonial remains and paradoxes in translation between indigenous social movements and supranational bodies. *Cultural Studies*, 1-24.
- Ampudia, F. (2010). La posibilidad de des-civilización. *Sociologia, Problemas e Práticas* (63), 91-112.
- Annan, K. (2005, Julio 14). Press Release SG/SM/10004. Consultado el 22 de enero, 2014, en United Nations: <http://www.un.org/News/Press/docs/2005/sgsm10004.doc.htm>
- Appiah, K. (2005). *The Ethics of Identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Appiah, K. (2007). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: W. W. Norton.
- Arana, J. (2012). VII. Preguntas cosmológicas de los filósofos. In M. Sanromà (Ed.), *La cosmología en el siglo XXI: entre la física y la filosofía*. Tarragona: Publicacions URV.
- Archibugi, D. (2008). *The global commonwealth of citizens: towards cosmopolitan democracy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Arendt, H. (1974). *La condición humana*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Arendt, H. (2005). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1969). *La Política*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2015, 6 31). Organización de las Naciones Unidas. Consultado el 8 de octubre, 2015, en A/RES/69/312: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N15/209/24/PDF/N1520924.pdf?OpenElement>
- Asimov, I. (2010). *Constantinopla: el imperio olvidado* (6 ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Audi, R. (2011). *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. New York: Routledge.

- Augé, M. (1994). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- Augé, M. (2015). *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Ayestarán, I., Insausti, X., & Águila, R. (Eds.). (2008). *Filosofía en un mundo global*. Barcelona: Anthropos.
- Bader, V. (2007). *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: University of Amsterdam Press.
- Bader, V. (2007). The Governance of Islam in Europe: The Perils of Modelling. *Journal of Ethnic & Migration Studies*, 33(6), 871-886.
- Balci, A. (2009). The alliance of civilizations: The poverty of the Clash/Alliance dichotomy? *Insight Turkey*, 11(3), 95-108.
- Baldwin, J., Faulkner, S., Hecht, M., & Lindsey, S. L. (Eds.). (2006). *Redefining Culture*. Mahwah: Laurence Erlbaum Associates.
- Ballesteros, M. (1962). La cultura y las culturas. *Anthopos*, 57(3/6), 345-356.
- Baudrillard, J. (1993). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Bauman, Z. (2004). *Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2013). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z., & Donskis, L. (2015). Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida. Barcelona: Paidós.
- Baumann, Z. (2001). El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona: Paidós.
- Bayer, R., & Keyman, E. (2012). Turkey: An Emerging Hub of Globalization and Internationalist Humanitarian Actor? *Globalizations*, 9(1), 73-90.
- BBC. (2015, 11 16). Paris attacks: What happened on the night. Consultado el 19 de noviembre, 2015, en BBC News: <http://www.bbc.com/news/world-europe-34818994>

- Beaman, A. (1991). An empirical comparison of meta-analytic and traditional reviews. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17(3), 252-257.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2006). *Cosmopolitan vision*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2009). *World at Risk*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U., & Sznaider, N. (2006). A literature on cosmopolitanism: an overview. *The British Journal of Sociology*, 57(1), 153-164.
- Beck, U., & Sznaider, N. (2006a). Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda. *The British Journal of Sociology*, 57(1), 1-23.
- Beck, U., Sznaider, N., & Winter, R. (2003). *Global America?: The Cultural Consequences of Globalization*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Belyaeva, A., & Michael, S. (1991). Monologue, Dialogue, and Polylogue in Communicative Situations. *Soviet Psychology*, 29(3), 22-47.
- Berg, B. (2004). *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Boston: Pearson.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1998). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca.
- Berlin, I. (2005). Dos conceptos de libertad y otros escritos. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernal, A. (2003). La educación entre la multiculturalidad y la interculturalidad. *Estudios Sobre Educación* (4), 85-101.
- Bernard, R., & Ryan, G. (2010). *Analyzing Qualitative Data: Systematic Approaches*. California: SAGE Publications.
- Bernasconi, R. (1998). Stuck inside of Mobile with the Memphis Blues again: Interculturalism and the Conversation of Races. In C. Willet (Ed.), *Theorizing Multiculturalism. A guide to the current debate* (pp. 276-298). Oxford: Blackwell Publishers.
- Betancur, C. (2009). *Filosofía de la Educación*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI.

- Binder, L. (1988). *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bohm, D. (1996). *On Dialogue*. London: Routledge.
- Bolukbasi, S. (2011). *Azerbaijan: A Political History*. London: I.B.Tauris.
- Bouchard, G. (2011). What is interculturalism? *McGill Law Journal*, 56(2), 435-468.
- Bradley, J. (2012). *After the Arab Spring: How Islamists Hijacked The Middle East Revolts*. New York: Macmillan.
- Bromberger, C. (1987). Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France. In I. Chiva, & U. Jeggle (Eds.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande* (pp. 67-94). Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Brothers, R. (2000). The computer-mediated public sphere and the cosmopolitan ideal. *Ethics and Information Technology*, 2(2), 91-97.
- Burke, P., & Stets, J. (2009). *Identity Theory*. New York: Oxford University Press.
- Buruma, I., & Margalit, A. (2005). *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*. Barcelona: Ediciones Península.
- Bustamante, L. (2015). Cosmopolitismo y las barreras insalvables de la cultura y los gustos en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* de Max Weber. *Desafíos*, 27(1), 15-45.
- Butler, J., & Spivak, G. (2007). *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. London: Seagull.
- Cajal, M. (2006, noviembre 14). Una propuesta ética. *El País*. Consultado el 4 de febrero, 2014, en http://elpais.com/diario/2006/11/14/opinion/1163458814_850215.html
- Cajal, M. (2009). The alliance of civilizations: A Spanish view. *Insight Turkey*, 11(3), 45-55.
- Campillo, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Cañedo, M. (Ed.). (2010). *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Cerulo, K. (1997). Identity Construction: New Issues, New Directions. *Annual Review of Sociology*, 23, 385-409.

- Chan, S. (2012). Using Habermas's Theory of Communicative Action to analyze the Changing Nature of School Education in Hong Kong (1945-2008). Hong Kong: Red Publish.
- Chatham House. (2007). Dr Robin Niblett CMG. Consultado el 1 de abril, 2015, en Chatham House: <http://www.chathamhouse.org/about-us/directory/70615#>
- Chen, H. (2010). The Concept of the "Polylogue" and the Question of "Intercultural" Identity. *Intercultural Communication Studies*, 19(3), 54-64.
- Chin, A. (2009). El auténtico Confucio. Vida, pensamiento y política. Barcelona: Ediciones Península.
- Choueiri, Y. (1990). Islamic Fundamentalism. Boston: Twayne.
- Coffey, A., & Atkinson, P. (1996). Making sense of qualitative data. Complementary research strategies. Thousand Oaks: SAGE.
- Cohen, S. (2009). Geopolitics: The Geography of International Relations. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cole, D., & Dempsey, J. (2013). Terrorism and the Constitution: Sacrificing Civil Liberties In The Name Of National Security. New York: The New Press.
- Colic-Peisker, V. (2010). Free floating in the cosmopolis? Exploring the identity-belonging of transnational knowledge workers. *Global Networks*, 10(4), 467-488.
- Collins, R. (2004). Visigothic Spain 409 - 711. Oxford: Blackwell Publishing.
- Collins, R. (2012). Caliphs and kings: Spain, 796-1031. Oxford: Blackwell Publishing.
- Colom, F. (1998). Razones de identidad: pluralismo cultural e integración política. Barcelona: Anthropos.
- Colom, G. (2014). La seguridad y defensa estadounidenses tras la guerra contra el terror. *Colombia Internacional*, 81, 267-290.
- Connolly, W. (2002). Identity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Conolly, W. (2005). Pluralism. Durham: Duke University Press.
- Conversi, D. (2010). The limits of cultural globalisation? *Journal of Critical Globalisation Studies*, 3, 36-59.

- Cooper, F. (2005). *Colonialism in question: theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press.
- Copleston, F. (1984). *Filosofía y culturas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corm, G. (2004). *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Corm, G. (2010). Orígenes de los conflictos en la región de Oriente Medio. *Memorias divergentes y traumas históricos*. In E. Prat (Ed.), *Las raíces históricas de los conflictos armados actuales* (pp. 67-91). Valencia: Universitat de València.
- Corm, G. (2012). *La cuestión religiosa en el siglo XXI*. Madrid: Taurus.
- Corner, M. (2014). *The European Union: An Introduction*. New York: I.B. Tauris.
- Cortina, A. (2005). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2005a). *Ciudadanos del Mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cortright, D. (2008). *Peace: A History of Movements and Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cruz, E. (2013). Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada. *Cuadernos Interculturales*, 11(20), 45-76.
- Cuartas, J. (2015). *La experiencia hermenéutica*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Dabashi, H. (2012). *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*. London: Zed Books.
- Dallmayr, F. (2005). Empire or cosmopolis? Civilization at the crossroads. *Globalizations*, 2(1), 14-30.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Dankhe, G. (1989). Investigación y Comunicación. In C. Fernández-Collado, & G. Dankhe (Eds.), *La Comunicación Humana: Ciencia Social* (pp. 385-454). México: McGraw-Hill.
- de Vallescar, D. (2013). Interculturalidad, espacio entre culturas y la referencia ético-moral. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18(60), 57-68.
- Deese, D. (2012). *Globalization: Causes and Effects*. London: Ashgate Publishing Company.

- Dey, I. (1993). *Qualitative data analysis: A user-friendly guide for social scientists*. London: Routledge.
- Dodds, K. (2014). *Global Geopolitics: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Domènech, A. (1989). *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica.
- Dower, N. (2010). Questioning the Questioning of Cosmopolitanism. In S. van Hoof, & W. Vandekerckhove (Eds.), *Questioning Cosmopolitanism* (pp. 3-20). New York: Springer.
- Du Plessis, L. (2005). *La tercera guerra mundial ha comenzado*. Barcelona: Inédita Editores.
- Dussel, E. (2013). *Ethics of liberation in the age of globalization and exclusion*. Durham: Duke University Press.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology. An introduction*. London: Verso.
- Eagleton, T. (2009). *Trouble with strangers: a study of ethics*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Elias, N. (1997). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Erdogan, R., & Rodríguez, J. (2006, noviembre 13). Forjando una alianza de civilizaciones. El País. Consultado el 5 de febrero, 2014, en http://elpais.com/diario/2006/11/13/internacional/1163372406_850215.html
- Ervin, J., & Smith, Z. (2008). *Globalization: a reference handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Fazio, H. (2001). La globalización como proceso de larga duración. *Reflexión Política*, 3(5), 1-20.
- Fazio, H. (2011). *¿Qué es la globalización? Contenido, explicación y representación*. Bogotá: Ediciones UNIANDES.
- Feldman, N. (2007). Cosmopolitan Law? *Yale Law Journal*, 116(5), 1022-1070.
- Fernandois, E. (2008). Relativismo, pluralismo y la interpretación de las culturas. In I. d. Antioquia (Ed.), *Estudios de Filosofía. III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Memorias. Pluralismo* (pp. 379-388). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ferraris, M. (2007). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI Editores.

- Ferrer-Gallardo, X. (2008). The Spanish-Moroccan border complex: Processes of geopolitical, functional and symbolic rebordering. *Political Geography*, 27(3), 301-321.
- Figueras, A. (2011, diciembre 11). ¿Qué es la Alianza de Civilizaciones? *El Mundo*. Consultado el 5 de febrero, 2014, en <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/12/10/internacional/1323537234.html>
- Fine, R. (2007). *Cosmopolitanism*. London: Routledge.
- Fine, R., & Smith, W. (2003). Jürgen Habermas' Theory of Cosmopolitanism. *Constellations*, 10(4), 469-487.
- Flint, C. (2012). *Introduction to Geopolitics*. New York: Routledge.
- Franck, F. (2004). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington: World Wisdom.
- Franzé, J. (2004). *Qué es la política?: tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Fronzizi, R. (1995). *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Fundación Cultura de Paz. (2009). *Federico Mayor Zaragoza - Currículum*. Consultado el 1 de abril, 2015, en Fundación Cultura de Paz: <http://www.fund-culturadepaz.org/fmz.html>
- Gadamer, H. (2010). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gall, R. (1998). Danger: Philosophy of religion. *Philosophy Today*, 42(4), 393-401.
- Galston, W. (2002). *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge University Press: Cambridge.
- García, A., & Sáez, J. (1998). *Del racismo a la interculturalidad: competencia de la educación*. Madrid: Narcea Ediciones.
- García, D. (2010). *Breve historia de los Austrias*. Madrid: Nowtilus.
- García, R. (2008). *Sistemas Complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Garrido, J. (2007). *El lado oscuro de las ONG*. Córdoba: Arco Press.
- Garrido, L. (2011). Habermas y la Teoría de la Acción Comunicativa. *Razón y Palabra*, febrero-abril (75), 1-19.

- Gebhardt, J. (2008). Political thought in an intercivilizational perspective: A critical reflection. *The Review of Politics*, 70(1), 5-22.
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 77-99.
- Giri, A. (2006). Cosmopolitanism and beyond: Towards a multiverse of transformations. *Development and Change*, 37(6), 1277-1292.
- Giri, A. (2006). Cosmopolitanism and Beyond: Towards a Multiverse of Transformations. *Development & Change*, 37(6), 1277-1292.
- Glenn, J. (2007). *Globalization: North-South Perspectives*. New York: Routledge.
- Goff, P. (2015). Public diplomacy at the global level: The Alliance of Civilizations as a community of practice. *Cooperation and Conflict*, 50(3), 402-417.
- Gómez, E. (2010). Kant y Hegel: ¿Principio o fin de la ciencia? Con apuntes de Friedrich Nietzsche. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Gómez, J., & Hernández, J. (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias. *Revista Cuicuilco*, 17(48), 11-34.
- González, G. (2008). *Interculturalidad y convivencia. El giro "intercultural" de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González, R., Casado, M., & Esparza, M. (Eds.). (2006). *Discurso, Lengua y Metalenguaje: Balance y Perspectivas*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Grousset, R. (1970). *The empire of the steppes. A history of Central Asia*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Grueso, D. (2007). Cosmopolitismo, globalización e interculturalidad. In F. Cortés, & M. Giusti (Eds.), *Justicia Global, Derechos Humanos y Responsabilidad* (pp. 309 - 331). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Güell, P. (2008). ¿Qué se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema. *Revista de Sociología* (22), 37-64.
- Guiot, J. (1977). Attribution and Identity Construction: Some Comments. *American Sociological Review*, 42(5), 692-704.
- Gutiérrez, D. (2006). *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*. México: Siglo XXI.

- Haas, M., & Lesch, D. (2012). *The Arab Spring: Change and Resistance in the Middle East*. Chicago: Westview Press.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2001). *The postnational constellation*. Cambridge: MIT Press.
- Han, A. (2010). En "strategic partnership" to "model partnership": AKP, Turkish - US relations and the prospects under Obama. *UNISCI Discussion Papers*, 23, 77-112.
- Hansen, D. (2010). Chasing Butterflies Without a Net: Interpreting Cosmopolitanism. *Studies in Philosophy & Education*, 29(2), 151-166.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Imperio*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hayden, M. (2012). Arendt and cosmopolitanism: The human conditions of cosmopolitan teacher education. *Ethics and Global Politics*, 5(4), 239-258.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heisig, J. (2013). *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (1991). *Metodología de la Investigación*. México: McGraw-Hill.
- Hernando, A. (2002). *Arqueología de la identidad*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Ho, E. (2011). Identity Politics and Cultural Asymmetries: Singaporean Transmigrants 'Fashioning' Cosmopolitanism. *Journal Of Ethnic & Migration Studies*, 37(5), 729-746.
- Hobbes, T. (2014). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Höffe, O. (2007). *Ciudadano económico, ciudadano político, ciudadano del mundo: ética política en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Hoffman, B. (2013). *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.
- Hourani, A. (2010). *La historia de los árabes*. Barcelona: Zeta Bolsillo.

- Hoyos, C. (2000). Un modelo para investigación documental. Guía teórico-práctica sobre construcciones de estados del arte. Medellín: Señal Editora.
- Hoyos, G. (2012). Fenomenología del multiculturalismo y pluralismo intercultural. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 29(4), 555-560.
- Huang, Y. (2002). Feng Qi's ameliorism: Between relativism and absolutism. (N. Bunnin, & C. Zhonggying, Eds.) Oxford: Blackwell Publishers.
- Hudelson, R. (1999). *Modern political philosophy*. New York: M.E. Sharpe.
- Hugh, T. (2004). *Rivers of Gold: The Rise of the Spanish Empire 1490-1522*. London: Orion Publishing Co.
- Hunter, S. (1998). *The future of Islam and the west: clash of civilizations or peaceful coexistence?* Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies.
- Huntington, S. (2007). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Iğsiz, A. (2014). En Alliance of Civilizations to Branding the Nation: Turkish Studies, Image Wars and Politics of Comparison in an Age of Neoliberalism. 2014, 15(4), 689-704.
- Imber, C. (2002). *The Ottoman Empire, 1300-1650: the structure of power*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ingram, J. (2013). *Radical Cosmopolitics. The ethics and politics of democratic universalism*. New York: Columbia University Press.
- Íñigo, L. (2010). *Breve Historia de España I: Las Raíces*. Madrid: Nowtilus.
- Intercultural Leaders. (2015). Home. Consultado el 12 de mayo, 2015, en Intercultural Leaders: <http://interculturalleaders.org/>
- Ismael, T., & Rippin, A. (Eds.). (2010). *Islam in the Eyes of the West. Images and realities in an age of terror*. New York: Routledge.
- Ismael, T., & Rippin, A. (2010). The “West” and the Islamic world: patterns of confrontation and paths to reconciliation. In T. Ismael, & A. Rippin (Eds.), *Islam in the eyes of the West: images and realities in an age of terror* (pp. 21-14). New York: Routledge.

- Jackson, R., Smyth, M., Gunning, J., & Jarvis, L. (2011). *Terrorism: A Critical Introduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Jahanbegloo, R. (2015). *Paz e Interculturalidad*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Jamieson, A. (2006). *Faith and Sword: A Short History of Christian-Muslim Conflict*. London: Reaktion Books.
- Janssens, M., & Steyaert, C. (2012). Towards an ethical research agenda for international HRM: The possibilities of a plural cosmopolitan framework. *Journal of Business Ethics*, 111(1), 61-72.
- Jasanoff, S. (2011). Cosmopolitan Knowledge: Climate Science and Global Civic Epistemology. In J. Dryzek, R. Norgaard, & D. Schlosberg (Eds.), *The Oxford Handbook of Climate Change and Society* (pp. 129-143). Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. Londres: Routledge.
- Johnson, C. (2000). *Blowback: The Costs and Consequences of American Empire*. New York: Henry Holt and Company.
- Johnson, D. (2007). Islam, Western civilization & the nation state. *New Criterion*, 25(5), 7-14.
- Johnson, P. (2010). De-constructing the cosmopolitan gaze. *Tourism and Hospitality Research*, 10(2), 79-92.
- Kant, I. (1784). *Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose*. Consultado el 21 de noviembre, 2012, en Yale University Press: http://yalepress.yale.edu/yupbooks/excerpts/kant_perpetual.pdf
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura: prólogo, traducción, notas e índices*. Santafé de Bogotá: Alfaguara.
- Kant, I. (2007). *Perpetual Peace*. Minneapolis: Filiquarian Publishing.
- Karim, K., & Mahmoud, E. (2012). Clash of Ignorance. *Global Media Journal - Canadian Edition*, 5(1), 7-27.
- Karsh, E. (2013). *Islamic imperialism: a history*. London: Yale University Press.
- Keller, A. (1988). *Teoría General del Conocimiento*. Barcelona: Editorial Herder.

- Khan, R. (2015). Riz Khan. Consultado el 2 de abril, 2015, en linkedIn: www.linkedin.com/pub/riz-khan/15/530/24b/en
- Khanmurzina, R., Kozhanova, M., Zabolotskikh, O., Petukhova, O., Yarullina, A., Kajumova, D.,... Sayfutdinova, G. (2016). Management Effectiveness of Students Socialization as a Development Imperative of Cultures Dialogue and Civilizations Partnership. *International Review of Management and Marketing*, 6(S2), 177-183.
- Kilinç, R. (2009). Turkey and the alliance of civilizations: Norm adoption as a survival strategy. *Insight Turkey*, 11(3), 57-75.
- Kis-Katos, K., Liebert, H., & Schulze, G. (2014). On the heterogeneity of terror. *European Economic Review*, 68, 116-136.
- Kleingeld, P., & Brown, E. (2002). Cosmopolitanism. Consultado el 1 de abril, 2013, en Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/cosmopolitanism/>
- Kósi, T. (2009). The alliance of civilizations: Possibilities of conflict resolution at the civilizational level. *Insight Turkey*, 11(3), 77-94.
- Kragh, H. (2007). Conceptions of Cosmos. En *Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.
- Krieger, T., & Meierrieks, D. (2011). What causes terrorism? *Public Choice*, 147(1/2), 3-27.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, H. (1999). *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: Tecnos.
- Kuper, A. (2001). *Cultura: La versión de los antropólogos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Kurzman, C. (Ed.). (1998). *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Lachmann, N. (2011). In the labyrinth of international community: The Alliance of Civilizations programme at the United Nations. *Cooperation and Conflict*, 46(2), 185-200.
- Laqueur, W. (2003). *Una historia del terrorismo*. Barcelona: Paidós.

- Laremont, R., & Kalouche, F. (Eds.). (2002). *Africa and other civilizations. Conquest and Counter-Conquest. The Collected Essays of Ali A. Mazrui (Vol. II)*. Eritrea: Africa World Press, Inc.
- Lassman, P. (2011). *Pluralism*. Cambridge: Polity Press.
- Law, R. (2009). *Terrorism: A History*. Cambridge: Polity Press.
- Lawler, S. (2008). *Identity: Sociological Perspectives*. Cambridge: Polity Press.
- Leão, A. (2011). Norbert Elias. Una sociología de la cultura escrita. *Universitas Humanistica* (71), 101-113.
- Lechner, F. (2009). *Globalization: The Making of World Society*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Lee, B. (1997). *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity*. Durham: Duke University Press.
- Lentin, A. (2005). Replacing 'race', historicizing the 'culture' in the multiculturalism. *Patterns of prejudice*, 39(4), 379-396.
- Letsch, C. (2014, 10 2). Isis advance sends Kurdish refugees to Turkey ahead of key vote on crisis. Consultado el 22 de noviembre, 2014, en *The Guardian*: <http://www.theguardian.com/world/2014/oct/02/isis-threat-to-kobani-send-refugees-to-turkey-ahead-of-vote>
- Levinas, E. (2003). *Humanism of the Other*. Chicago: University of Illinois Press.
- Levrau, F., & Loobuyck, P. (2013). Should Interculturalism Replace Multiculturalism? A Plea for Complementariness. *Ethical Perspectives*, 20(4), 605-630.
- Loureda, O. (2006). Tesis sobre el uso metalingüístico del lenguaje primario. In R. González, M. Casado, & M. Esparza (Eds.), *Discurso, Lengua y Metalenguaje: Balance y Perspectivas* (pp. 139-154). Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Luna, J. (2007). Filosofía e interculturalidad en América Latina en diálogo con Dussel y Fornet-Betancourt. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 28(97), 99-109.
- Machuca, J. (2013). Challenges for anthropological research on intangible cultural heritage. In L. Arizpe, & C. Amescua (Eds.), *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage* (pp. 57-69). Amsterdam: Springer Publishers.
- MacIntyre, A. (1966). *A Short History of Ethics*. New York: Macmillan.

- MacQueen, N. (2012). *Peacekeeping and the International System*. New York: Routledge.
- Makaryk, I. (1993). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Toronto: University of Toronto Press.
- Maldonado, I. (2010). De la multiculturalidad a la interculturalidad: la reforma del estado y los pueblos indígenas en México. *Andamios*, 7(14), 287-319.
- Malinowski, B. (1931). Culture. In E. Seligman (Ed.), *Encyclopedia of the Social Sciences* (Vol. 4, pp. 621-646). New York: Macmillan.
- Maltby, W. (2011). *Auge y caída del imperio español*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Marling, W. (2006). *How "American" Is Globalization?* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Marquina, A. (2007). Nota Editorial. *UNISCI Discussion Papers*, 14, 7-9.
- Marsili, M. (2016). The Islamic State: A Clash within the Muslim Civilization for the New Caliphate. *Studies in Conflict & Terrorism*, 39(2), 85-105.
- Martell, L. (2010). *The Sociology of Globalization*. Cambridge: Polity Press.
- Martí, J., & Pettit, P. (2010). *A political philosophy in public life. Civic republicanism in Zapatero's Spain*. New Jersey: Princeton University Press.
- Martínez, E. (1999). *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada: Comares.
- Martínez, I. (1997). Los dos conceptos de cultura: Entre la oposición y la confusión. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (79), 173-196.
- Marx, K. (2011). *Guerra y revolución*. Tenerife: Melusina.
- Mason, E. (2011). Value Pluralism. (E. Zalta, Ed.) Consultado el 11 de mayo, 2014, en The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/>
- Maxwell, J. (2012). *Qualitative research design: An interactive approach*. Thousand Oaks: Sage.
- Mazzetti, M., & Schmitt, E. (2014, 11 21). In a Shift, Obama Extends U.S. Role in Afghan Combat. Consultado el 22 de noviembre, 2014, en The New York Times: http://www.nytimes.com/2014/11/22/us/politics/in-secret-obama-extends-us-role-in-afghan-combat.html?_r=0

- McCants, W. (2015). *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: St. Martin's Press.
- McCarthy, R. (2011). Toward a Cosmopolitical Democracy: Process over Ends. *Journal of International & Global Studies*, 2(2), 21-43.
- McLeod, J. (2013). *Beginning postcolonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Medina, A., Rodríguez, A., & Ibáñez, A. (2005). *Interculturalidad, formación del profesorado y educación*. México: Pearson Educación.
- Meer, N., & Modood, T. (2012). How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 175-196.
- Mignolo, W. (2000). The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. *Public Culture*, 12(3), 721-749.
- Mignolo, W. (2007). DELINKING: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2), 449-514.
- Miles, M., & Huberman, M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded source book*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Mills, C. (1998). Alternative epistemologies. In L. Alcoff (Ed.), *Epistemology: The big questions* (pp. 392-411). Malden: Blackwell Publishers.
- Mira, E. (2013). *Imperialismo y poder: Una historia desde la óptica de los vencidos*. Almería: Editorial Círculo Rojo.
- Miranda, J. (2004). *Gestión de Proyectos*. Bogotá: MM Editores.
- Mirskii, G. (2003). "Political Islam" and Western Society. *Russian Politics and Law*, 41(8), 29-44.
- Mitnick, E. (1966). *Rights, groups, and self-invention group-differentiated rights in liberal theory*. Aldershot: Ashgate.
- Modood, T. (1998). Anti-essentialism, Multiculturalism and the "Recognition" of Religious Groups. *Journal of Political Philosophy*, 6(4), 378-399.
- Morin, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Mueller, J., & Stewart, M. (2014). Evaluating Counterterrorism Spending. *Journal of Economic Perspectives*, 28(3), 237-248.

- Muller, A. (2005). *Concepts of Culture: Art, Politics, and Society*. Calgary: University of Calgary Press.
- Muñoz, B. (2005). *Cultura y comunicación: introducción a las teorías contemporáneas*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Nakagawa, H. (2006). *Introducción a la cultura japonesa*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START). (2013). Overview of the GTD. Consultado el 23 de noviembre, 2014, en Global Terrorism Database: <http://www.start.umd.edu/gtd>
- Nava, M. (2007). *Visceral cosmopolitanism: gender, culture and the normalisation of difference*. Oxford: Berg.
- Navarro, F., Ramos, J., Salamanca, R., Calvo, J., Robledo, T., & Corrales, J. (2003). *Cuerpo Administrativo de la Administración de la Comunidad Autónoma de Castilla y León*. Madrid: Editorial MAD.
- Navia, L. (2005). *Diogenes the Cynic. The war against the world*. New York: Humanity Books.
- Nida-Rümelin, J. (1999). *Democracy as cooperation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Noonan, H., & Curtis, B. (2014). Identity. (N. Zalta, Editor) Consultado el 3 de mayo, 2014, en The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/identity/>
- North, D. (1993). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2002). Education for citizenship in an era of global connection. *Studies in Philosophy and Education*, 21, 21.
- Ochoa, O. (2010, mayo 28). UNAOC 2010 Rio Forum, Thematic Session 6: Human rights, ethics and conflict resolution. Consultado el 27 de septiembre, 2014, en United Nations Alliance of Civilizations: http://www.unaoc.org/rioforum/wp-content/uploads/2010/06/Olenka_presentation_translate.final_.pdf
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.

- Olson, L. (2011). The Essentiality of 'Culture' in the Study of Religion and Politics. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(4), 639-653.
- ONU. (2012). Historia de las Naciones Unidas. Consultado el 31 de enero, 2014, en Organización de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/es/aboutun/history/index.shtml>
- ONU. (2014). Charter. Consultado el 31 de enero, 2014, en United Nations Organization: <http://www.un.org/es/documents/charter/>
- ONU. (2014, febrero 3). La Organización. Consultado el en Organización de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/es/aboutun/>
- ONU. (2014). Structure. Consultado el 31 de enero, 2014, en United Nations Organization: <http://www.un.org/es/aboutun/structure/>
- ONU. (2015, 7 31). Resolución A/RES/69/312. Consultado el 3 de diciembre, 2015, en Asamblea General: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/69/312&referer=http://www.un.org/en/ga/69/resolutions.shtml&Lang=S
- Oro, L. (2013). El concepto de realismo político. Santiago de Chile: RIL editores.
- Ortega y Gasset, J. (2004). Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores? (Vol. 6). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Ortega, I. (2014, 10 13). Who Was Professor Ali Mazrui? Consultado el 14 de octubre, 2014, en The Independent (Uganda): <http://www.independent.co.ug/ugandatalks/2014/10/who-was-professor-ali-mazrui/>
- Ortiz-Osés, A. (2012). Hermenéutica de Eranos: Las estructuras simbólicas del mundo. Barcelona: Anthropos.
- Osborne, R. (2007). Civilización: una historia crítica del mundo occidental. Barcelona: Crítica.
- Padilla, J. (2007). Verdad y Demostración. Madrid: Plaza y Valdés.
- Panikkar, R. (1995). Invisible Harmony Essays on Contemplation & Responsibility. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishing.
- Panikkar, R. (2006). Paz e Interculturalidad: Una Reflexión Filosófica. Barcelona: Herder.
- Panikkar, R. (2007). De la mística. Experiencia plena de la vida. Barcelona: Herder.

- Panikkar, R. (2012). *La puerta estrecha del conocimiento: sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder.
- Papastephanou, M. (2005). Globalisation, Globalism and Cosmopolitanism as an Educational Ideal. *Educational Philosophy & Theory*, 37(4), 533-551.
- Papastephanou, M. (2011). The 'Cosmopolitan' Self does her Homework. *Journal of Philosophy of Education*, 45(4), 597-612.
- Papastephanou, M. (2013). Being and Becoming Cosmopolitan: Higher Education and the Cosmopolitan Self. *International Journal of Higher Education*, 2(2), 184-194.
- Parry, R. (2014, 6 22). Episteme and Techne. (E. Zalta, Editor) Consultado el 27 de noviembre, 2015, en The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-techne/>
- Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. (2009). *Tratado de la argumentacion I: La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Pérez, M. (2006). *Lógica clásica y argumentación cotidiana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Pieterse, J. (2006). Emancipatory Cosmopolitanism: Towards an Agenda. *Development & Change*, 37(6), 1247-1257.
- Platón. (1979). *La República*. Bogotá: Ediciones Universales.
- PLURAL+. (2015). Home. Consultado el 14 de mayo, 2015, en PLURAL+: <http://pluralplus.unaoc.org/>
- PMI. (2013). *A Guide to the Project Management Body of Knowledge*. Newtown Square: Project Management Institute.
- Popper, K. (1994). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Raman, K. (2008). Environmental Ethics, Livelihood, and Human Rights: Subaltern-Driven Cosmopolitanism? *Nature & Culture*, 3(1), 82-97.
- Rantanen, T. (2005). Cosmopolitanization Now! An interview with Ulrich Beck. *Global Media and Communication*, 1(3), 247-263.
- Rapaport, A. (1999). Definitions and Concepts of Peace. In L. Kurtz (Ed.), *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict* (Vol. 2, pp. 669-678). Boston: Academic Press.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Rawls, J. (1998). El derecho de gentes. In S. & Shute (Ed.), *De los derechos humanos* (pp. 47-85). Madrid: Editorial Trotta.
- Real Academia Española. (2012). *premise*. Consultado el 12 de octubre, 2014, en *Diccionario de la lengua española*: <http://lema.rae.es/drae/?val=premise>
- Reder, M. (2012). *Globalización y Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Reno, R. (2008). Cosmopolitanism with Real Roots. *Modern Age*, 50(2), 132-135.
- Rhoades, E. (2011). Literature reviews. *The Volta Review*, 111(3), 353-368.
- Ribeiro, G. (2006). *Teoría de la argumentación jurídica*. México: Plaza y Valdés.
- Richerson, P., & Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Riefler, P., Diamantopoulos, A., & Siguaw, J. (2012). Cosmopolitan consumers as a target group for segmentation. *Journal of International Business Studies*, 43(3), 285-311.
- Ritzer, G. (2011). *Globalization: the essentials*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Roberts, E., & Pastor, B. (1996). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.
- Rockwell, G. (2003). *Defining Dialogue: From Socrates to the Internet*. Amherst: Humanity Books.
- Rodrigo, M. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Rodríguez, J. (2004, Septiembre 21). Intervención del Presidente del Gobierno. Consultado el 29 de enero, 2014, en Organización de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/webcast/ga/59/statements/spaspa040921.pdf>
- Rogers, P., Jalal, K., & Boyd, J. (2012). *An Introduction to Sustainable Development*. London: Earthscan.
- Roochnik, D. (1996). *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1998). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. In S. Shute, & S. Hurley (Eds.), *De los derechos humanos* (pp. 117-136). Madrid: Editorial Trotta.
- Roth, K. (2012). A cosmopolitan design of teacher education and a progressive orientation towards the highest good. *Ethics and Global Politics*, 5(4), 259-279.

- Rousseau, J. (1988). *El contrato social*. Barcelona: Altaya.
- Rousseau, J. (2005). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Russell, B. (1999). *Análisis Filosófico*. Barcelona: Paidós.
- Safranski, R. (2003). *How much globalization can a human being tolerate?* Munich: Hanser.
- Said, E. (1977). *Orientalism*. London: Penguin.
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Said, E. (2001, 10 22). The clash of ignorance. *The Nation*, 273(12), pp. 11-13.
- Salcedo, J. (2001). *Multiculturalismo: orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*. México: Plaza y Valdés.
- Saleem, M., & Tahir, M. (2014). On Defining Terrorism: Text and Context – A Qualitative Approach. *Dialogue (Pakistan)*, 9(1), 27-38.
- Sampaio, J. (2010, mayo 10). Opening Remarks of the International Conference on Religious Freedom in Democratic Societies. Consultado el 8 de junio en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/wp-content/uploads/Dr-Sampaio-Talking-points-CORDOBA-2010-def-2-Maio.pdf>
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sassen, S. (2007). *A sociology of globalization*. New York: W. W. Norton & Company.
- Saunders, J. (2002). *A history of medieval Islam*. London: Routledge.
- Scheffler, S. (1999). Conceptions of Cosmopolitanism. *Utilitas*, 11, 255-276.
- Scheuerman, W. (2010). Globalization. (E. Zalta, Ed.) Consultado el 25 de abril, 2014, en The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/globalization/>
- Schmitt, C. (2002). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Ius Publicum Europaeum»*. Granada: COMARES S.L.
- Scholte, J. (2005). *Globalization: A Critical Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schram, T. (2006). *Conceptualizing and proposing qualitative research*. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall.

- Segura, W. (2011). El comienzo de la conquista musulmana de España. In W. Segura (Ed.), *Al Qantir. Monografías y Documentos sobre la Historia de Tarifa. XIII centenario del desembarco de Tarif ibn Mallik (Tarifa, julio de 710)* (pp. 92-135). Tarifa: Ediciones Tarifeñas.
- Selles, M. (2007). *Introducción a la historia de la cosmología*. Madrid: Editorial UNED.
- Sempa, F. (2001). *Geopolitics: From the Cold War to the 21st Century*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Sheehan, J. (2010). What Troubles Europe? *Commonweal*, 137(8), 16-18.
- Shoemaker, S. (2006). Identity & Identities. *Daedalus*, 135(4), 40-48.
- Sibony, D. (2004). *Oriente próximo. Psicoanálisis de un conflicto*. Barcelona: Paidós.
- Silvestri, S. (2009). Islam and Religion in the EU Political System. *West European Politics*, 32(6), 1212-1239.
- Skorupski, J. (1996). Value Pluralism. In D. Archard (Ed.), *Philosophy and Pluralism* (pp. 101-116). Cambridge: Cambridge University Press.
- Slaughter, S. (2010). Reconsidering the State: Cosmopolitanism, Republicanism and Global Governance. In S. van Hooft, & W. Vandekerckhove (Eds.), *Questioning Cosmopolitanism* (pp. 183-198). New York.
- Solano, A. (2013). Bringing Latin America's 'Interculturalidad' into the Conversation. *Journal of Intercultural Studies*, 3(5), 620-630.
- Song, S. (2014). Multiculturalism. (E. Zalta, Ed.) Consultado el 2 de mayo, 2014, en The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/multiculturalism/>
- Stanley, T. (2001). Wheat from Chaff: Meta-Analysis as Quantitative Literature. *The Journal of Economic Perspectives*, 15(3), 131-150.
- Stavenhagen, R. (2006). La presión desde abajo: derechos humanos y multiculturalismo. In D. Gutiérrez (Ed.), *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas* (pp. 213-224). México: Siglo XXI-UNAM-El Colegio de México (COLMEX).
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Strand, T. (2010). The making of a new cosmopolitanism. *Studies in Philosophy and Education*, 29(2), 229-242.

- Suárez, A. (1998). Metodología y hermenéutica. Para el estudio, la investigación y la superación. Bogotá: Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez.
- Susskind, L. (2013). La guerra de los agujeros negros: una controversia científica sobre las leyes últimas de la naturaleza. Barcelona: Crítica.
- Tamayo, J. (2009). Islam. Cultura, religión y política. Madrid: Editorial Trotta.
- Tarling, N. (2011). Imperialism in Southeast Asia: a fleeting passing phase. London: Routledge.
- Tatarkiewicz, M. (2004). Historia de 6 ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis y experiencia. Madrid: Tecnos.
- Taylor, C. (1992). Multiculturalism and the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (2012). Interculturalism or multiculturalism? *Philosophy & Social Criticism*, 38(4-5), 413-423.
- Tesch, R. (1990). Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools. Basingstoke: Falmer.
- The Economist. (2014, 1 11). Syria, Irak and al-Qaeda. The jihadists may have gone too far. Consultado el 22 de noviembre, 2014, en Middle East and Africa: <http://www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21593462-baghdad-beirut-growing-backlash-against-most-extreme>
- The Intercultural Innovation Award. (2015). Home. Consultado el 11 de mayo, 2015, en The Intercultural Innovation Award: <https://interculturalinnovation.org/>
- Theodossopoulos, T., & Kirtsoglou, E. (2010). United in Discontent: Local Responses to Cosmopolitanism and Globalization. New York: Berghahn Books.
- Theunissen, M. (2013). El Otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tibi, B. (2008). Political Islam, world politics, and Europe. New York: Routledge.
- Toffler, A., & Toffler, H. (2000). La creación de una nueva civilización. La política de la tercera ola. Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- Tomuschat, C. (1995). The United Nations at Age Fifty: A Legal Perspective. The Hague: Kluwer Law International.

- Toulmin, S. (1992). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Touraine, A. (1995). ¿Qué es una sociedad multicultural? *Claves de razón práctica* (56), 14-25.
- Touraine, A. (2014). *¿Podremos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Trelles, O., & Rosales, D. (2002). *Introducción a la Lógica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tröhler, D. (2009). Globalizing Globalization: The Neo-Institutional Concept of a World Culture. *Yearbook of the National Society for the Study of Education*, 108(2), 29-48.
- Tuan, Y. (1996). *Cosmos and Heart. A Cosmopolite's View*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture: Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray.
- Ueda, S. (2004). *Zen y Filosofía*. Barcelona: Herder.
- UNAOC. (2006, 11-13). Informe del Grupo de Alto Nivel. Consultado el 17 de mayo, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: http://www.unaoc.org/docs/AoC_HLG_REPORT_SP.pdf
- UNAOC. (2008). *The First Alliance of Civilizations Forum*. New York: Alliance of Civilizations Secretariat.
- UNAOC. (2009). *The Second Alliance of Civilizations Forum*. New York: Alliance of Civilizations Secretariat.
- UNAOC. (2010, julio 6). High-level Meeting on Measuring the Impact of Intercultural Dialogue. Consultado el 1 de octubre, 2014, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/2010/07/high-level-meeting-on-measuring-the-impact-of-intercultural-dialogue/>
- UNAOC. (2010). *The Third Alliance of Civilizations Forum*. New York: Alliance of Civilizations Secretariat.
- UNAOC. (2011, agosto 19). Cuarto Informe Anual del Alto Representante de la Naciones Unidas para la Alianza de Civilizaciones. Consultado el 28 de enero, 2014, en

- Alianza de Civilizaciones: http://www.unaoc.org/wp-content/uploads/Report-Published_English-copy.pdf
- UNAOC. (2011, 3 29). Her Highness Sheikha Mozah Bint Nasser Al Missned. Consultado el 1 de abril, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/2011/03/her-highness-sheikha-mozah-bint-nasser-al-missned/>
- UNAOC. (2011, 3 29). Ms. Karen Armstrong. Consultado el 3 de abril, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/2011/03/ms-karen-armstrong/>
- UNAOC. (2011). The Fourth Global UN Alliance of Civilizations Forum. New York: UN Alliance of Civilizations.
- UNAOC. (2012, 9 3). 130131_UNAOC-Trust-Fund-update. Consultado el 27 de abril, 2016, en Voluntary Trust Fund: http://www.unaoc.org/images/100903_replenishment%20mechanism%20unaoc%20trust%20fund.pdf
- UNAOC. (2012a, 5 13). Achieving the goals of the UN Alliance of Civilizations through shared initiatives. Consultado el 9 de abril, 2016, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://unaoc.org/docs/UNAOC%20Project%20Descriptions.pdf>
- UNAOC. (2013, 2 28). Ghida Fakhry Khane. Consultado el 1 de abril, 2015, en 5th Global Forum Vienna 2013 UN Alliance of Civilizations: <http://www.vienna5unaoc.org/nc/program/speakers/item/86/>
- UNAOC. (2013). The Fifth Global United Nations Alliance of Civilizations Forum. New York: United Nations Alliance of Civilizations.
- UNAOC. (2014). Bali Declaration. Consultado el 8 de mayo, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/wp-content/uploads/Bali-Forum-Declaration-August-2014.pdf>
- UNAOC. (2014a, 8 28). Concept Note of Plenary Session One. Unity in Diversity: Celebrating Diversity for Common and Shared Values. Consultado el 9 de abril, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/wp-content/uploads/Concept-Note-Plenary-1-Unity-in-Diversity.docx>

- UNAOC. (2014b, 8 28). Plenary 2 Concept Note: Knowing One Another – Urgent Need to Foster Dialogue and Understanding between Eastern and Western Civilizations. Consultado el 9 de mayo, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/wp-content/uploads/Concept-Note-Plenary-2-Knowing-One-Another.doc>
- UNAOC. (2014c). Programmes and Projects. Consultado el 12 de mayo, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/what-we-do/programmes-and-projects/>
- UNAOC. (2015). High Level Group. Consultado el 21 de mayo, 2015, en United Nations Alliance of Civilizations: <http://www.unaoc.org/who-we-are/high-level-group/>
- UNAOC. (2016). Home. Consultado el 13 de abril, 2016, en Media & Information Literacy Clearinghouse: <http://milunesco.unaoc.org/>
- UNAOC. (2016). What we do. Consultado el 29 de enero, 2016, en Alliance of Civilization: <http://www.unaoc.org/what-we-do/>
- UNAOC Youth. (2015). Youth Solidarity Fund. Consultado el 18 de mayo, 2015, en UNAOC Youth: <http://unaocyouth.org/ysf/>
- UNAOC–EF Summer School. (2015). Summer School. Consultado el 15 de mayo, 2015, en UNAOC–EF Summer School: <http://www.unaocefsummerschool.org/summer-school/>
- UNESCO. (2009). Diálogo interreligioso. Consultado el 5 de marzo, 2014, en Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura: <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/interreligious-dialogue/>
- UNHCR. (2015, 12 16). Mid-Year Trends 2015. Consultado el 2 de marzo, 2016, en UNHCR: <http://www.unhcr.org/56701b969.html>
- Unión Europea. (2014). The European Union explained: How the European Union works. Your guide to the EU institutions. Bruselas: European Union. Consultado el en Unión Europea.
- Usul, A. (2011). Democracy in Turkey: the impact of EU political conditionality. New York: Routledge.

- Valdés, M. (2007). Etnocentrismo y relativismo cultural. In A. Barañano, J. García, M. Cátedra, & M. Devillard (Eds.), *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización* (pp. 132-136). Madrid: Editorial Complutense.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: SAGE.
- Velasco, J., & Bermejo, F. (1999). *Multiculturalismo: aspectos político, económico y ético*. Madrid: Sal Terrae.
- Villamarín, L. (2015). *Primavera Árabe: Radiografía Geopolítica del Medio Oriente*. Charleston: Ediciones Luis Alberto Villamarín Pulido.
- Walzer, M. (1997). The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World. *Ratio Juris*, 10(2), 165-176.
- Walzer, M. (2004). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Warleigh-Lack, A. (2009). *European Union: the basics*. New York: Routledge.
- Watts, D. (2008). *The European Union*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe: The Free Press.
- Weber, M. (2003). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2007). *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Weiss, M., & Hassan, H. (2015). *ISIS: Inside the Army of Terror*. New York: Simon and Schuster.
- White, L. (1982). *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Editorial Paidós.
- White, V. (2002). *Identity*. Norwich: SCM Press.
- Wimmer, A., & Vericat, I. (2000). La cultura como concertación. *Revista Mexicana de Sociología*, 62(4), 127-157.
- Wimmer, F. (2004). *Interkulturelle Philosophie: eine Einführung*. Wien: WUV.
- Wimmer, F. (2009). Cultural centrisms and intercultural polylogues in philosophy. In R. Capurro, J. Britz, T. Bothma, & C. Bester (Eds.), *Africa Reader on Information Ethics* (pp. 77-85). Pretoria: University of Pretoria.

- Woodward, K. (Ed.). (2004). *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*. London: Routledge.
- Yin, R. (2013). *Case Study Research: Design and Methods*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press: Princeton University Press.
- Young, R. (2016). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
- Yunker, J. (2011). *The Idea of World Government: From Ancient Times to the Twenty-first Century*. New York: Routledge.
- Zadeh, L. (1965). Fuzzy sets. *Information and Control*, 8(3), 338-353.
- Zalewski, P. (2014, 09 23). Turkey Grapples With an Unprecedented Flood of Refugees Fleeing ISIS. Consultado el 22 de noviembre, 2014, en Time: <http://time.com/3423522/turkey-syria-isis-isil-refugees/>
- Žižek, S. (1998). *The Sublime Object of Ideology*. London: Versa.
- Zolo, D. (2000). *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona: Paidós.